Vernunft und Offenbarung

mit Rücksicht auf die

neuern kirchlichen Entscheidungen.

Eine apologetische Abhandlung

von

H. Hagemann.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1869.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Diese Blätter sind friedlich. Sie erörtern das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung, weder in dem Sinne, daß die Vernunft die Offenbarung von sich stößt und vernichten möchte, noch in dem Sinne, daß die Offenbarung das Opfer der Vernunft fordert. Sie behandeln dieß Verhältniß nicht als sich selbst zerstörenden Widerspruch, sondern als harmonischen Gegensatz, dessen Glieder nicht wider, sondern für einander und zu gegenseitiger Dienstleistung bestimmt sind.

Friedlich sind diese Blätter auch darin, daß sie den alten und neuern Entscheidungen der Kirche in keiner Weise feindselig gegenüberstehen. Vielmehr ist ihr Bemühen darzuthun, daß diese Entscheidungen, in ihrer Gesammtheit zusammengefaßt und mit den gerechten Ansprüchen der Vernunftwissenschaft zusammengehalten, dieselben in keinerlei Weise verletzen, sondern ihnen im Sinne eines aufrichtigen Friedens volle Anerkennung gewähren. Daß sie ihrerseits den berechtigten Forderungen der Wissenschaft nichts vergeben haben, glauben sie zuversichtlich versichern zu dürfen.

Friedlich sind diese Blätter endlich auch in dem Sinne, daß sie, wo sie Streitfragen der Gegenwart berühren, alles Persönliche, das an diesen haftet, bei Seite gelassen, und

einzig das Sachliche in Betracht gezogen haben. Auf den eigentlichen Kern der Untersuchung gerichtet, haben sie untergeordneten Fragen auch nur eine untergeordnete Aufmerksamkeit gewidmet. Sie gehen nicht darauf aus, die Kluft zu erweitern. Sie möchten lieber ein gegenseitiges Verständniß und durch dasselbe gegenseitige Duldung anbahnen. Sie sagen den Anhängern des Alten: die Ziele der modernen Wissenschaft im katholischen Sinne sind im Wesentlichen dieselben, wie die der Scholastik; den Freunden des Neuen sagen sie: ihr habt dieselbe Aufgabe, wie die Wissenschaft im Mittelalter, wie die christliche Wissenschaft überhaupt, wenn ihr sie auch auf neuen Wegen und mit neuen Hülfsmitteln lösen wollt.

Dem Verfasser haben diese Blätter dazu gedient, sich selbst an den kirchlichen Entscheidungen über die große Frage der Gegenwart klar zu werden. Vielleicht können sie auch nützlich sein, dem größern, nicht gerade theologischen Publikum, das für diese Frage sich interessirt, das Verständniß zu erleichtern.

Hildesheim, im Januar 1869.

Der Verfasser.

Die beiden Reiche der Wahrheit, ihre Verschiedenheit, ihre Einheit.

I.

Die Theologie, als Wissenschaft der geoffenbarten Wahrheit, hat sich vor allem Rechenschaft zu geben von ihrem Verhältniß zur Vernunfterkenntniß, welche die Wahrheit nach Inhalt und Form unabhängig aus sich selbst schöpft. Es gibt ein doppeltes Gebiet der Wahrheit, das eine in sich schließend die übernatürlichen Offenbarungen Gottes, das andere in sich fassend die natürliche Wahrheit der Vernunft.

Es ist leicht zu ersehen, daß bei dieser Verhältnißbestimmung zwei Kategorien in Anwendung kommen müssen. Die eine ist die der Einheit, die andere ist die der Verschiedenheit, und die Schwierigkeit der Untersuchung liegt darin, zwischen beiden Gegensätzen den rechten Punkt zu treffen, wo sie zusammengehen, also die Einheit so zu bestimmen, daß die Verschiedenheit der beiden Erkenntnißgebiete nicht verloren geht, und die Verschiedenheit so zu fassen, daß damit der volle Begriff der Einheit bestehen könne.

Betrachten wir die Wahrheit in ihrem letzten Grunde, so bedarf es keines Beweises, daß sie nur eine sein könne. So gewiß nun Ein Gott ist und dieser Eine Gott die ein=

zige Quelle aller Wahrheit in Natur und Offenbarung ist, so gewiß kann es, in Gott betrachtet, nur eine einzige Wahrheit geben; diese Wahrheit ist Gott selbst.

Betrachten wir dagegen die Wahrheit, wie sie Gegenstand der menschlichen Erkenntniß wird, so müssen wir zwei Gebiete derselben unterscheiden, von denen das eine der menschlichen Vernunft zugänglich ist und von ihr beherrscht wird, das andere dagegen auf einer besondern positiven Offenbarung und Mittheilung Gottes beruht und daher nur durch gläubige Annahme auf die Auctorität des Offenbarenden von dem menschlichen Geiste angeeignet werden kann.

Hier entsteht nun die Frage, wie beide Reiche der Wahrheit im Geiste des Menschen sich zu einander verhalten. Erst hier beginnen die Schwierigkeiten der Untersuchung in ihrer ganzen Härte sich fühlbar zu machen, wie die große Verschiedenheit der Antworten auf diese Frage zeigt, die in der Geschichte vorliegen.

Die Wissenschaft des Mittelalters, ausgehend von der Thatsache, daß es, in der alten Philosophie überliefert, ein in sich abgeschlossenes Gebiet der Vernunfterkenntniß gebe, und daß ihr, dem Inhalt nach verschieden, ein in sich geschlossener Kreis geoffenbarter Wahrheit in der Lehre der Kirche gegenüberstehe, ist darauf bedacht, die Einheit zwischen beiden Theilen herzustellen. Ihre Voraussetzung ist, daß die Philosophie als Vernunfterkenntniß Wahrheit enthalte, und daß ebenso die Offenbarung, weil unmittelbar von Gott gegeben, auf Wahrheit beruhe. Da nun die Wahrheit nicht der Wahrheit widersprechen kann, so muß es eine innere Einheit zwischen beiden geben, und sie aufzufinden und herzustellen, dadurch aber beide Gebiete der Wahrheit in ein einziges großes Gesammtreich der Wahrheit zu vereinigen, das alles umfaßt, was die sich selbst überlassene Vernunft aus sich selbst, und was sie an Wahrheit aus der Offen-

barung zu schöpfen vermag, das hat die Wissenschaft des Mittelalters als ihre Hauptaufgabe betrachtet.

Die Lösung derselben wird erstens darin gefunden, daß es eine Reihe von Wahrheiten gibt, welche den gemeinschaftlichen Inhalt der Vernunfterkenntniß wie der Offenbarung bilden. Dahin gehören das Dasein Gottes, sein Wesen und seine Eigenschaften. Wie sie der Höhepunkt der menschlichen Vernunfterkenntniß sind, so sind sie andererseits die Grundlage und die Voraussetzung der Offenbarung, deren Wahrheit darin besteht, daß sie in steter Uebereinstimmung mit diesen Grundwahrheiten verbleibt.

Da die Voraussetzung besteht, daß beide Gebiete der Erkenntniß Wahrheit enthalten, so müssen beide auch innerlich übereinstimmen. Hier aber kommt der Unterschied in Betracht, daß die eine Wahrheit aus einer untrüglichen Quelle stammt und durch die untrügliche Auctorität der Kirche verbürgt ist, die andere dagegen in der menschlichen Vernunft ihren Ursprung hat, die, wenn auch der Erkenntniß der Wahrheit in ihrem Bereich fähig, doch vermöge ihrer gegenwärtigen, durch die Erbsünde bedingten Beschaffenheit die Wahrheit nicht in ihrer ganzen Reinheit und Irrthumslosigkeit erkennt.

Es ergibt sich daraus zweitens von selbst, daß in allen Fällen, wo eine Divergenz sich zwischen der Vernunfterkenntniß und der Offenbarungswahrheit zeigt, der Irrthum auf Seite der erstern sein und die letztere als Kriterium der Wahrheit, also dazu dienen müsse, die Vernunfterkenntniß von ihren Mängeln und Flecken zu reinigen und sie in ihrer Lauterkeit herzustellen, womit die anscheinende Divergenz verschwindet.

Ist aber so die Vernunftwahrheit in ihrer Lauterkeit hergestellt, dann müssen beide Reiche der Wahrheit in einander greifen und zu einander passen. Dann schließt die

Vernunfterkenntniß mit Wahrheiten, welche die Grundlage der Offenbarung bilden, und greift so in dieselbe hinüber, und andererseits reicht die Offenbarung mit ihren Grundlagen und Voraussetzungen bis in das Reich der Vernunfterkenntniß herab. Dadurch schließen beide Theile sich an einander und vereinigen sich zur Einheit.

Diese Einheit ist überall, gleichsam auf der ganzen Linie durchzuführen, wo sich Vernunftwahrheit und Offenbarung mit einander berühren können. Der allgemeine Grundsatz ist hier, daß, wie immer auch Gott in seinen Gnadenerweisungen dem Menschen gegenüber sich offenbaren mag, dabei doch stets das natürliche und endliche Wesen die unumgängliche Voraussetzung bildet, unter welcher jene Gnadenerweisungen stattfinden.

Bei aller Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit, mit welcher das endliche Wesen und Leben sich in sich selbst bewegt und bethätigt, muß daher zwischen ihm und den auf dasselbe gerichteten Gnadenerweisungen Gottes eine innere Aehnlichkeit und Analogie vorhanden sein, vermöge welcher gerade diese Natur und diese übernatürlichen Gnadenerweisungen zu einander gehören und zu einander passen. Ja selbst das göttliche Sein und Leben für sich genommen muß, als die Ursache des endlichen Daseins und mit ihm in einer steten, theils natürlichen, theils übernatürlichen Berührung, in diesem sein Analogon, sein Abbild und seine Aehnlichkeit haben, und in der Geltendmachung dieser Analogie zwischen dem Endlichen und dem Göttlichen besteht die dritte Art und Weise, wie ein Band zwischen der auf das Natürliche gerichteten Vernunfterkenntniß und der das innere Wesen Gottes und seine übernatürlichen Beziehungen zur Natur mittheilenden Offenbarung geknüpft wird.

Denken wir uns diese Grundsätze nach beiden Seiten hin vollständig durchgeführt, so muß daraus ein großes Ge-

sammtreich der Wahrheit in ihren beiden Hemisphären entstehen; die ursprüngliche Verschiedenheit hat in harmonische Einheit sich aufgelöst, und ist in dieser Einheit das Abbild der Einheit, in welcher die Wahrheit in Gott selbst besteht. Zwischen dem göttlichen Bewußtsein und dem menschlichen findet eine durchgreifende Analogie uud Aehnlichkeit statt.

Es ist klar: so lange die beiden Faktoren, welche zu dieser Einheit zusammentreten, in ihrer thatsächlichen Gegebenheit bestehen und respektirt werden, kann kein anderes Verhältniß, als das der Einheit, und keine andere Methode, diese Einheit zu gewinnen, als die eben entwickelte gedacht werden. Und ebenso gewiß ist, daß diejenigen, welche auch heute noch jeden dieser Faktoren in seiner unmittelbaren Wirklichkeit gelten lassen und neben dem in sich geschlossenen Kreise der geoffenbarten Wahrheit einen ebenfalls in sich abgeschlossenen Kreis der Vernunftwahrheit als faktisch gegeben betrachten, über die Scholastik nicht hinaus können, sondern in ihr den faktischen Abschluß der christlichen Wissenschaft erblicken müssen, einen Besitz aus der Vergangenheit, den man höchstens zu vertheidigen genöthigt ist gegen unbefugte Neuerungen, der aber, außer der Arbeit des Aneignens, keine andere wissenschaftliche Arbeit mehr übrig gelassen hat. Unter dieser Voraussetzung ist es consequent zu fordern, daß es bei dieser Wissenschaft des Mittelalters ein für alle Mal sein Bewenden habe.

Wenn aber diese Voraussetzung nicht zutrifft, dann ist ebenso unvermeidlich, daß diese Form der Einheit sich wieder auflösen muß, um in einer neuen Form wieder hergestellt zu werden. Die Aufgabe bleibt dieselbe; nur die Bedingungen, unter denen sie gelöst wird, werden andere.

Die eine Voraussetzung der Scholastik ist, daß die philosophische Arbeit gethan, daß die menschliche Vernunft in der Zeit, wo sie auf sich selbst angewiesen war, ihr Vermögen

erschöpft und uns nur noch die letzte Hand anzulegen übrig gelassen habe, indem wir sie mittelst der geoffenbarten Wahrheit von ihren Schlacken befreien. Indem das Licht der Offenbarung auf die höchsten Punkte der Vernunfterkenntniß fällt, verschwindet das letzte Dunkel, in das sie gehüllt waren, und im Anschluß an die geoffenbarte Wahrheit empfängt sie gewissermaßen ihre Erlösung.

Diese Voraussetzung ist nur unter den Verhältnissen haltbar, unter welchen das sogenannte Mittelalter entstand. Die neuen Barbarenvölker, welche die alten Culturvölker in der Geschichte ablösten, mußten das Erbe der alten Welt antreten, und thaten es, indem sie sich die Gesammtheit der Wahrheit aneigneten, welche theils als Vernunfterkenntniß in der alten Philosophie, theils als geoffenbarte Wahrheit in der Kirche niedergelegt war. Beides war zur Einheit zu vereinigen. Allein so auf die Auctorität der Ueberlieferung einfach angenommen zu werden, widerspricht dem Begriffe der Philosophie. Die Philosophie, welche zugleich von dem zweifellosen Gefühle der Gewißheit begleitet sein soll, muß aus unserem eigenen Geiste entspringen. Und war die menschliche Vernunft fähig, in der vorchristlichen Zeit, wo ihr das Sonnenlicht der Offenbarung nicht zur Seite stand und in dem unerlösten Geiste sich die Macht der Sünde bethätigte, die Wahrheit zu erkennen, so mußte sich der menschliche Geist in der christlichen Zeit nicht bloß mit demselben, sondern mit einem weit höhern Recht die Fähigkeit zuschreiben, den Wahrheitsgehalt der Vernunft zu erschöpfen. Faktisch ergab sich die Nothwendigkeit eines solchen Versuchs aus der Beschaffenheit der alten Philosophie, die erst von der Offenbarung ihre letzte Weihe und Läuterung erhielt. Es mußte sich das Bedürfniß herausstellen, statt eine thatsächlich gegebene Philosophie einfach sich anzueignen, auf die im menschlichen Geiste selbst liegen-

den Erkenntnißquellen zurückzugehen und die philosophische Arbeit von vorn zu beginnen.

Neben diesem innern Drang lag ein äußerer Anstoß dazu in den Fortschritten der empirischen Wissenschaft, durch welche die erfahrungsmäßige Basis umgestoßen wurde, auf welcher die alte Philosophie beruhte. Schon der völlige Umsturz des alten Weltsystems durch Kopernikus reicht vollkommen aus, diese Neubildung der Philosophie unumgänglich zu machen. Denn wie früher mit der geoffenbarten Wahrheit, so hatte sie sich jetzt mit den Ergebnissen der neuen Astronomie und bald der neuen Naturwissenschaft überhaupt in's Einvernehmen zu setzen. Wie früher ihren Abschluß in der Offenbarung, mußte sie jetzt ihre neue empirische Basis in der Gesammtheit der Naturwissenschaften suchen. Dadurch wurde sie von der Theologie abgezogen, mußte sich in sich selbst vertiefen und aus ihren primären Erkenntnißquellen heraus neu gestalten.

Betrachten wir den andern Faktor der Scholastik, die Offenbarungswissenschaft, die Theologie. Sie konnte ihre Verbindung und Einheit mit der Vernunftwahrheit in der bisherigen Weise nur dann aufrecht erhalten, wenn ihr wie bisher dieselbe in einem fertigen, thatsächlich abgeschlossenen Systeme zur Seite stand. Sowie dieß aufhörte und in dem Maße wie dieß aufhörte, mußte sich auch das bisherige Einheitsband lockern. Mit einem neuen Bunde in der alten Weise mußte die Offenbarungswissenschaft so lange warten, bis die neu erstandene Philosophie dazu fähig geworden war — allerdings jeden Augenblick bereit, zur Erneuerung des frühern Bundes die Hand zu bieten. Ebenso wenig aber durfte die Vernunftwissenschaft das Gebiet der Offenbarung aus dem Auge verlieren. In der Ueberzeugung, daß die Vernunftwahrheit nicht der geoffenbarten Wahrheit widersprechen könne, daß beide vielmehr in ihrer

Reinheit und Vollendung nur Harmonie und Einheit zu=lassen, mußte sie vielmehr die Herbeiführung dieses Zieles als ihre letzte und höchste Aufgabe betrachten. Der Zustand der Trennung war daher nur ein provisorischer; die innere Liebe und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit durfte auf keiner Seite erkalten.

In ihrer Trennung von der Vernunftwissenschaft sollte indessen die Theologie keineswegs in die Unthätigkeit eines bloßen Harrens versinken. Sie erhielt auf ihrem eigenen Gebiet eine neue Aufgabe, welche sie bald auf das Lebhaf=teste beschäftigte und auch ihre Aufmerksamkeit einstweilen von den neuen Bestrebungen der Vernunftwissenschaft abzog. Es ist dieß der zweite Punkt, welcher am Ausgange des Mittelalters die Auflösung der bestehenden Einheit der Vernunftwahrheit und der geoffenbarten Wahrheit bedingte, um zu einer neuen Einigung den Grund zu legen.

Die theologische Seite der Scholastik ging von zwei Voraussetzungen aus: erstens, es gibt eine positive, histori=sche Offenbarung Gottes, vollendet und abgeschlossen in der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus. Zweitens, der Inhalt dieser Offenbarung wird uns in unfehlbarer Weise durch die katholische Kirche mitgetheilt. Ihre Lehre und der Inhalt der Offenbarung sind gleichbedeutend. Beide Vor=aussetzungen hatten in der Blüthezeit des Mittelalters un=bedingt gegolten. Erschüttert wurde indessen dieser Glaube und das Bewußtsein der Gewißheit durch bekannte Ereignisse des 14. und 15. Jahrhunderts, um dieselbe Zeit, als die Vernunftwissenschaft sich innerlich und äußerlich getrieben fühlte, sich aus ihren eigenen Quellen zu verjüngen. Die erste Voraussetzung, daß das Christenthum Offenbarung, und zwar die höchste Offenbarung Gottes sei, blieb unan=getastet bestehen. Die zweite dagegen, daß diese Offen=barung uns durch die katholische Kirche rein und unver=

fälscht zugeführt werde, erhielt im Hinblick auf die kirchlichen Zustände einen gewaltigen Stoß, verlor wenigstens bei vielen ihre unmittelbar überzeugende Kraft.

Große und weitaussehende Untersuchungen waren damit für beide Theile angebahnt und die Möglichkeit einer neuen Vereinigung zu einem großen Gesammtreich der Wahrheit auf eine ferne Zukunft ausgesetzt. Während auf dem Gebiet der Vernunftwahrheit eine Theilung der Arbeit begann und die einzelnen Wissenschaften theils in's Leben traten, theils vorbereitet wurden, hatte sich die Theologie mit der historischen Frage zu beschäftigen: ist die reformbedürftige Kirche in allen wesentlichen Theilen dieselbe wie die Kirche Jesu Christi uud der Apostel, oder liefert die dazwischen liegende Geschichte den Beweis, daß es sich nicht so verhalte, daß ein Abfall eingetreten und in diesem die erste ursprüngliche Kirche untergegangen.

In dieser letztern Untersuchung handelt es sich nicht bloß um einzelne Thatsachen, die das Eine oder Andere constatiren, sondern um eine allgemeine, im Grund philosophische Frage, darum nämlich, wie Christenthum und Geschichte sich zu einander verhalten. Dieß Verhältniß kann sehr verschieden aufgefaßt werden.

Es kann aufgefaßt werden als ein feindseliges, beide Glieder können als Gegensatz und Widerspruch angesehen werden. Darin besteht eben das Unglück, daß das Christenthum in seiner Ursprünglichkeit nicht unabänderlich beharrte, daß es seines rein göttlichen Charakters entkleidet, daß es in die geschichtliche Bewegung, damit in das Gebiet des Veränderlichen und Menschlichen hineingezogen wurde, daß es mit einem Worte eine Geschichte hatte und durch den geschichtlichen Fluß in Auflösung gerieth.

Mit dieser Theorie ist aber auch bereits im tiefsten Grunde eine neue Verhältnißbestimmung zwischen der geoffenbarten

Wahrheit und der Vernunftwahrheit vorausgesetzt. Die Klage über den Verfall des Christenthums durch die Geschichte hat nur Sinn, wenn angenommen wird, daß jenes durch und durch übernatürlich, außerhalb der menschlichen Vernunft, außerhalb des Bereichs der menschlichen Geistesthätigkeit stehe und fern von diesem in steter Absperrung erhalten werden müsse. Es ergibt sich hieraus ein Traditionsprincip, dem zufolge die Ueberlieferung des Christenthums an die Nachwelt, wie die eines todten Pfandes, eine absolut unveränderliche sein müßte. Stehen sich aber Offenbarungswahrheit und Vernunftwahrheit so gegenüber, so hat weder jene eine Seite, vermöge welcher sie zur Vernunftwahrheit herabreicht, noch diese eine Seite, welche bis in die Vorwahrheiten der Offenbarung hinaufreicht. Und wird so die einheitliche Mitte herausgenommen, so kann auf beiden Seiten nur Verschiedenheit, nur Gegensatz und Widerspruch stattfinden. Die theologische Aufgabe ist dann, sich mit Ausschluß aller Geschichte in die Urzeit des Christenthums so zu versetzen, daß Christenthum und Kirche in ihrer ganzen vorgeschichtlichen Reinheit und Lauterkeit wieder erscheinen. Oder vielmehr, da beides ganz außerhalb der Geschichte steht, so ist es jetzt gerade so gegenwärtig, wie vor seinem Eintritt in die Geschichte, gegenwärtig nämlich als hl. Schrift. In dieser unveränderlichen Gegenwart ist es in Zukunft vor jeder Berührung mit der Geschichte zu bewahren — als Gegenstand todter, starrer Tradition.

Was die Möglichkeit dieses Fürsichbestehens betrifft, so liefert die Erfahrung alsbald den Gegenbeweis der Unmöglichkeit. Je ängstlicher man den gefundenen Schatz, um dessenwillen man alles, was man besaß, dahingegeben hatte, hütete, desto mehr gerieth er in Fluß und in die geschichtliche Bewegung hinein. An der neuen Kirche wiederholte sich das Schicksal der alten. Wie sie in die dogmengeschichtliche Bewegung

hineingerissen war durch die Ereignisse selbst mit innerer Nothwendigkeit, so erging es auch der neuen Kirche mit ihrer Dogmenbildung, und so auf dem Felde der Verfassung, der Disciplin und des Cultus analog. Drängt aber Christenthum und Kirche von selbst in die geschichtliche Bewegung hinein, so muß dieß im Interesse beider liegen, ihr Lebensgesetz sein, und folglich ist es falsch zu sagen: Christenthum und Geschichte stehen im Widerspruch und schließen sich gegenseitig aus.

Vielmehr wird nun der umgekehrte Satz der Wahrheit zu entsprechen scheinen: Christenthum und Geschichte gehören so wesentlich zusammen, daß das erstere die Bestimmung und den Drang hat, sich in den Fluß und in die Veränderungen der Geschichte aufzulösen. Die Geschichte repräsentirt einen fortlaufenden Fortschritt des Christenthums selbst, eine fortwährende Bereicherung desselben mit Inhalt und ein stetes Ausscheiden früherer unvollkommener Auffassungen und Irrthümer. Christenthum und Geschichte sind dasselbe, und wie das Christenthum aus der Geschichte entsprungen ist, so kann es auch von der Geschichte wieder aufgesogen und durch höhere Formen des Culturlebens ersetzt werden.

In diesem Falle ist, um ein Eingehen des Christenthums in die geschichtliche Bewegung zu ermöglichen, der streng supernaturale Charakter desselben aufgehoben, die Absperrung desselben gegen den menschlichen Geist aufgegeben. Es bietet die Offenbarung nicht bloß eine Seite dar, welche mit der Vernunftwahrheit zusammenhängt, sondern sie selbst, ihrem ganzen Inhalte und Umfange nach, ist von derselben nicht verschieden, sie ist die Vernunftwahrheit selbst in der Form der Offenbarung. Folglich ist auch der offenbarende Geist kein anderer als der menschliche Geist, aber derselbe nicht gedacht, wie er als einzelner Geist in den Individuen getheilt und darum in seinem Vermögen geschwächt

und unvollkommen erscheint, sondern zusammengefaßt in der ganzen Fülle seiner Kraft als der eine menschliche Geist im Vollbesitz aller seiner Vermögen. Als solcher steht er über den einzelnen Geistern, offenbart ihnen aus der Fülle der Wahrheit, ergänzt die Mängel und die Armuth ihres Bewußtseins und ergießt seinen Inhalt in den breiten Strom der geschichtlichen Entwicklung. Die einzelnen Menschen dagegen, so lange sie selbst noch nicht im Vollbesitz der Wahrheit sind, blicken zu ihm voll Ehrfurcht wie zur offenbarenden Gottheit empor, ordnen sich ihm unter und empfangen von ihm, was ihnen selbst noch abgeht. Damit tritt eine periodische Entzweiung der Wahrheit ein. Einen Theil erkennt der Mensch als sein Eigenthum und betrachtet ihn als die Vernunftwahrheit, die er aus sich selbst schöpft; ein anderer Theil ist für ihn ein geschenkter Besitz, eine Offenbarung, eine übernatürliche und göttliche Wahrheit. Die geschichtliche Bewegung aber ist dazu da, diesen scheinbaren Dualismus aufzuheben, den Unterschied zwischen Vernunftwahrheit und geoffenbarter Wahrheit zu vernichten und die ungetheilte Einheit der Wahrheit und des menschlichen Bewußtseins wiederherzustellen. Es muß darum im geschichtlichen Verlauf ein Moment eintreten, wo diese wesentliche Einheit zum Durchbruch kommt, wo die bloß formelle Verschiedenheit von Vernunftwahrheit und geoffenbarter Wahrheit bei substantieller Gleichheit des Inhalts klares Bewußtsein wird, und mithin die reine Vernunftwahrheit dem bisherigen Dualismus ein Ende macht. Vom Christenthum fällt dann alles ab, was von Anfang an bloß äußere Form und Umhüllung war; als reine Vernunftwahrheit wird es ein neues Evangelium und Grundlage eines neuen höhern Culturlebens, als dasjenige war, welches sich auf den Dualismus von Vernunftwahrheit und Offenbarung gründete. Das Geheimniß, in welchem die Anfänge des Christenthums

sich verbargen, ist aufgehellt; denn ist dasselbe nichts als reine menschliche Vernunft, so muß auch seine äußere Erscheinung und der äußere Nimbus des Wunders, der um seine Wiege leuchtet, aus dem Gange der Geschichte und den Gesetzen ihrer Entwicklung, gemäß dem Wesen der menschlichen Natur, sich vollständig erklären lassen.

Es ist bekanntlich der Protestantismus, der diese widerspruchsvollen Theorien aus seinem Schooße geboren hat. Von dem strengsten Supernaturalismus ausgehend, der gar keine Gegenseitigkeit zwischen Vernunftwahrheit und Offenbarung kennt, hat er damit geendet, die absolute Gleichheit von beiden auszusprechen. Diese beiden Theorien sind darum auch die Grundformen des Protestantismus, in welchen er sich geschichtlich entwickelt hat. Der Uebergang von der einen zur andern wird vermittelt durch den Pietismus des 17. Jahrhunderts. Das Bemühen desselben, den Protestantismus aus seiner rein dogmatischen Sphäre herauszuziehen, das Christenthum zur sittlichen Grundlage des menschlichen Lebens zu machen, mit dem Inhalt desselben die ethische Natur des Menschen zu durchdringen und zu sättigen, ist der erste Anfang einer geschichtlichen Bewegung, welche mit der vollen Zurückführung des Christenthums auf den menschlichen Geist enden mußte. Dieser Tragweite seines neuen Princips indessen war er selbst sich noch unbewußt; ihm war der lebendige Geist des Christenthums noch immer Gottes Geist und der Inhalt desselben göttliche Offenbarung. Darin besteht seine Mittelstellung zwischen den beiden Extremen des protestantischen Princips mit aller ihrer Unbehaglichkeit und Kränklichkeit, wie sie solchen Uebergangsformen anzuhaften pflegt. Darin, in dem Festhalten beider Seiten und in der Sehnsucht nach ihrer Einheit und Vermittlung, liegt auch das Katholisirende dieser Richtung, sowie aller andern Formen der protestantischen Vermittlungs-

theologie, welche die Einheit des Menschlichen und Göttlichen in der Geschichte zu ihrem beseelenden Grundgedanken gemacht haben. Allein, insofern alle diese Richtungen aus protestantischem Boden hervorgewachsen sind, kranken sie sämmtlich an Halbheit und Haltungslosigkeit, je nachdem sie von dem einen oder dem andern Extreme mehr angezogen werden, und mehr oder weniger entweder die geoffenbarte Wahrheit der Vernunft, oder die Vernunft der Offenbarung zu opfern bereit sind.

Allerdings erscheint der Protestantismus, lediglich bei seinem Anfangspunkt im 16. Jahrhundert und bei seinem Endpunkt in der modernen Theologie des Unglaubens aufgefaßt, als ein innerer Widerspruch; ja ein größerer Widerspruch, als diese beiden sich völlig negativ zu einander verhaltenden Extreme, läßt sich gar nicht denken. Beachten wir aber die mittlere Gruppe, die im Pietismus und verwandten Richtungen sich darstellt, so haben wir den historischen Uebergang von einem Extrem zum andern vor uns, und die rein logische Consequenz (die aber noch nicht Beweis der Wahrheit ist) ist damit hergestellt. Dieser logischen Consequenz ist sich die moderne Theologie des Unglaubens sehr wohl bewußt, und in der Geltendmachung derselben besteht ihre Stärke und ihre Herrschaft über die Gemüther. Darin liegt auch die Quelle des modernen Liberalismus. Wie jene Theologie sich bemüht, alle geoffenbarte Wahrheit in Vernunftwahrheit umzusetzen, so geht dieser damit um, die Kirche in den Staat, die kirchlichen Anstalten in Staatsanstalten und das Gewissen in Staatsgesetze umzuwandeln, durch alles dieses aber den einheitlichen Vernunftstaat zu schaffen als den nothwendigen Ersatz für den bisherigen Dualismus von Kirche und Staat, christlichem Gewissen und Staatsgesetz, Offenbarung und Vernunftwahrheit. Nur der dem Protestantismus angeborene Despotismus der Ge-

walt ist geblieben, und in den liberalen Kammermajoritäten an die Stelle der fürstlichen Allgewalt mit seinem cujus est regio, illius et religio eine neue Form desselben Grundsatzes getreten, die sich in den Worten aussprechen läßt: cujus est legislatio, illius et religio.

Darin besteht denn auch die Kraft dieses neuen Protestantismus im 19. Jahrhundert. Seine Einwirkung auf die Geschichte wird der Einwirkung desselben im 16. Jahrhunderts analog sein. Wir stehen nicht am Ende einer in sich absterbenden Entwicklung: wir stehen am Anfang einer neuen Bewegung, deren Dauer und Folgen sich noch gar nicht übersehen lassen.

Und doch ist nichts leichter, als das frivole Spiel zu durchschauen, welches die moderne Theologie des Unglaubens mit dem Christenthum treibt, wenn sie dasselbe in seinen geschichtlichen Anfängen auf die menschliche Natur und ihre Gesetze zurückführen will. Mit der blindesten Befangenheit nimmt sie das Christenthum der Reformatoren als das ächte, wahre und historische Christenthum an, und indem sie es mit der Offenbarung Christi und dem Glauben der Apostel als völlig gleich zusammenfaßt, muß ihr natürlich ohne Schwierigkeit und große Anstrengung gelingen, sich das rechte Verständniß des Christenthums zu vindiciren und die Auflösung desselben in den Fluß der geschichtlichen Entwicklung zu vollziehen. Ist das ursprüngliche Christenthum dasselbe wie das Christenthum der Reformatoren, und sind diese modernen Theologen die ächten Geisteserben der Reformatoren, so ist ja klar, daß die moderne Auffassung des Christenthums (Zurückführung desselben auf menschliche Vernunft) und das alte Christenthum völlig gleich sein müssen.

Und doch hat die protestantische Theologie nichts gethan, als die beiden Momente, mit welchen die katholische Auffassung das Verhältniß von Vernunftwahrheit und Offen=

barungswahrheit bestimmt, auseinanderzureißen, und jedes Moment vereinzelt und gegen das andere gekehrt geltend zu machen. Sie hat den katholischen Grundgedanken in Stücke zerrissen und dann jedes Stück für die ganze Wahrheit ausgegeben. Sie hat die Verschiedenheit von Vernunftwahrheit und Offenbarungswahrheit beibehalten, indem sie aber das Mittelglied der Einheit herausbrach, die Verschiedenheit zum dualistischen Widerspruch gesteigert. Sie hat die Einheit von Vernunftwahrheit und Offenbarungswahrheit angenommen, aber diese Einheit durch Läugnung des Unterschiedes in unterschiedslose Identität verwandelt. So stehen die beiden Hälften des Protestantismus einander gegenüber, wie die beiden Hälften eines und desselben Princips, das man in seine Stücke zerrissen hat, und Recht und Unrecht ist auf beiden Seiten gleich vertheilt. Es kann der alte Protestantismus nicht sterben und der neue Protestantismus nicht leben, und zwischen beiden laufen die Doctoren der Vermittlungstheologie ängstlich hin und her, ohne dem einen oder dem andern Patienten zur vollen Gesundheit verhelfen zu können. Denn nur das *ganze* Princip, rückhaltslos und in seiner vollen Tragweite zur Anwendung gebracht, ist ein *gesundes* Princip und bewirkt die volle Gesundheit eines vernünftigen Culturlebens und eines in der vollen Offenbarung wurzelnden kirchlichen Lebens.

Wir können darum den Protestantismus nur als einen krankhaften Auswuchs aus den Zuständen des 14. und 15. Jahrhunderts betrachten, als eine Krisis, welche außerhalb der Kirche das Christenthum durchzumachen hat, um zu der Ueberzeugung zu führen, daß dasselbe nur innerhalb der Kirche bestehen und sich gesund entwickeln könne. Die große Frage, mit welcher das Mittelalter schloß, ob Christenthum und Kirche noch eins und unauflöslich mit einander verkettet seien, erhält durch das Christenthum außerhalb der

Kirche seine vollbeweisende Antwort. Aber Vorbedingung dazu ist mit, daß auch innerhalb der katholischen Auffassung selbst die beiden Gegensätze von Einheit und Verschiedenheit der Vernunft- und Offenbarungswahrheit, deren Gleichgewicht am Ausgang des Mittelalters gestört, aber im Princip stets festgehalten wurde, sich wieder in ihr volles Gleichgewicht setzen. Gehen wir daher zu der dadurch innerhalb des katholischen Kreises hervorgerufenen Bewegung über.

II.

Durch den Protestantismus wurde die katholische Theologie entschieden auf den Boden der Geschichte gedrängt. Hier galt es zu zeigen, daß die Kirche der Gegenwart durch das Mittelglied der Geschichte mit der Kirche Christi und der Apostel in Verbindung stehe, und zwischen dem Anfangspunkte und dem Endpunkte ein genetisches Verhältniß obwalte. Dieses genetische Verhältniß in dem Entwicklungsgange der Kirche zu erkennen, wurde darum die Aufgabe der historischen Theologie.

Auch sie mußte sich darum der Verbindung bewußt werden, in welcher Christenthum und Geschichte zu einander stehen. Hätte ihr aber auch nicht das abschreckende Beispiel des Protestantismus zur Seite gestanden, Verirrungen des menschlichen Geistes, wie sie in seiner Theologie sich kund gaben, hätten dennoch ihr fern bleiben müssen. Guter Wille und ein gesunder kirchlicher Sinn mußten bald erkennen, daß die beklagenswerthen Zustände des 14. und 15. Jahrhunderts nicht durch die Kirche, sondern gegen die Kirche bestanden, und daß demnach nur diese ungesunden Zustände in der Kirche hinwegzuräumen seien, um das Antlitz der Kirche in verjüngter Schönheit wiederherzustellen.

Es geschah durch die wahrhaft großartige und bewun-

derungswürdige Reformation der Kirche im 16. Jahrhundert, die wie ein verjüngender Geisterfrühling über dieselbe kam und Haupt und Glieder mit neuem Leben durchdrang. Und in diesem den Leib der Kirche durchströmenden neuen Leben fühlte man sich wieder eins mit der Kirche Christi und der Apostel, fühlte man, daß die Feuerglut des ersten Pfingstfestes noch nicht erloschen sei, sondern noch immer mit ihrer geheimnißvollen Kraft in mystischer Tiefe die Herzen der Gläubigen durchzucke. Das Walten dieses Geistes in dem Innern der Kirche gab ihr Zeugniß, daß sie die ächte Tochter der Kirche des ersten Pfingstfestes sei.

Bestand das Unglück des 14. und 15. Jahrhunderts in der Desorganisation der Kirche, darin, daß das Haupt wider die Glieder und die Glieder wider das Haupt waren, so verschwand dieser Zwiespalt nun allmählich und Haupt und Glieder nahmen ihre naturgemäße Stellung am Leibe der Kirche wieder ein. Geordnete und regelmäßige Zustände kehrten wieder, freilich auch jetzt noch hin und wieder unterbrochen durch krankhafte Zuckungen, die nicht fehlen konnten, die aber die begleitenden äußern Kennzeichen der sich innerlich vollziehenden Genesung waren, Reibungen, wie sie wohl periodisch sich immer wieder im kirchlichen Organismus einstellen werden.

Wir sind weit davon entfernt, diese Erneuerung der Kirche als ein Werk menschlicher Kraft oder Klugheit zu betrachten. Ein bloß menschliches Gebilde wäre unter diesen fürchterlichen Geburtswehen einer neuen Zeit zu Grunde gegangen. Das deutsche Reich in seinem Fall und Untergang liefert davon den Beweis. Wenn wir die moralische Macht bewundern, mit welcher die Kirche das antikirchlich gewordene Kaiserthum der Hohenstaufen überwand, so müssen wir sie in einem unvergleichlich höhern Grade bewundern, wenn wir sie glänzend aus der Krisis des 16. Jahrhunderts

hervorgehen sehen, siegreich, wie ein Held, ihre Bahn zu laufen. Das ist die innewohnende Kraft des hl. Geistes, der wie der Geist des Menschen das organisirende Lebensprincip seines Leibes ist, den Leib der sichtbaren Kirche gestaltet und das unzerstörbare Band zwischen ihr und ihrem unsichtbaren Haupte Christus ist.

Wie aber die Gnade stets durch die menschliche Freiheit und das in ihr gegebene System natürlicher Kräfte wirkt, so hat sich auch die Erneuerung der Kirche durch den hl. Geist nicht ohne die Betheiligung der menschlichen Kräfte in der Kirche vollzogen. Dahin rechnen wir vor allem den erwachenden historischen Sinn, die klare Anschauung von der Kirche der Vergangenheit und die Restaurirung der Kirche der Gegenwart im Lichte dieser Anschauung. Dieser historische Sinn, der dem 16. Jahrhundert in einem hohen Grade innewohnte, ist ein mächtiger reformatorischer Hebel geworden, welcher die Kirche aus der Versunkenheit des 14. und 15. Jahrhunderts emporhob.

Dieser historische Sinn hatte auch als Keim der Wissenschaft des Mittelalters innegewohnt, trotz des Mangels der historischen Kenntnisse im Einzelnen und trotz des dichten Schleiers, den Phantasie und Legende über die Vergangenheit gewoben haben. Wenn sie in ihren ersten Regungen sich anschloß an die Vergangenheit, wenn sie bemüht war, alle Schätze der Wahrheit sich anzueignen, welche einerseits in der alten Philosophie, andererseits in der Literatur der Kirchenväter vorlagen, so wird man darin ein Walten des historischen Sinnes in einem hervorragenden Grade nicht verkennen können. Es ist das Bestreben, dadurch sich als ein neues Glied in die Kette der geschichtlichen Entwicklung einzufügen, daß man das ganze Erbe der Geschichte der Menschheit in sein Bewußtsein aufnimmt, und vielen, die heutzutage vornehm auf die Scholastik herabsehen, wäre zu

wünschen, daß sie etwas mehr von jener Universalität des Geistes besäßen, welche das Ziel der Scholastik war.

Dieser historische Sinn trat jetzt klarer, selbstbewußter in der Wissenschaft hervor, und darin besteht in Wahrheit die Verjüngung und Erneuerung der Scholastik. Wie ein frischer Quell, der durch dürren Boden geleitet wird, so erfrischte und kräftigte er die mit der Kirche hinsiechende Scholastik, nicht um sie zu zerstören, sondern um sie von neuem fruchtbar zu machen, nicht um ihre Aufgabe ihr abzunehmen, sondern um sie zu erweitern und zu vertiefen.

Indem die Wissenschaft anfing, einen Rückblick auf die kirchliche Vergangenheit zu werfen, trat an dieser eine neue Seite schärfer und klarer hervor, und eine neue Herrlichkeit ihres wunderbaren Lebens wurde an ihr gleichsam entdeckt: ihr majestätischer Entwicklungsgang durch die Geschichte der Zeiten.

Die Scholastik pflegte in ihrer Blüthezeit Anfang und Ende dieser Entwicklung unmittelbar mit einander zu verknüpfen. Die hl. Schrift und die Kirche der Gegenwart wurden ohne weiteres in der Betrachtung zusammengefaßt und als völlig eins und gleichbedeutend vorausgesetzt. Die herbe Entzweiung, welche die Kirche Christi und der Apostel und die Kirche der Gegenwart auseinanderhält, war noch nicht eingetreten, neben der hl. Schrift das Mittelglied der Tradition noch nicht in seiner vollen Bedeutung sichtbar geworden. Jetzt geschah es, und der innere Lebensgang der Kirche von ihrem Ursprunge, wo sie noch das Senfkörnlein war, bis zur Gegenwart, wo die Völker der Erde unter ihrem Schatten sich versammeln, wurde Gegenstand eingehender Untersuchung und staunender Betrachtung.

Und so hatte sich denn auch die katholische Wissenschaft die Frage vorzulegen: wie verhält sich das Christenthum zur Geschichte? Aber zwei Antworten waren von ihrem

Standpunkte sofort ausgeschlossen oder konnten nur im Gegensatze gegen die katholische Grundanschauung laut werden: die Antwort, welche das Christenthum von der Geschichte absperrt und in todter Unveränderlichkeit zu erstarren verurtheilt, und die Antwort, welche das Christenthum zwar in die Geschichte einführt, aber auch mit einer rein menschlichen Entwicklung in ihr aufgehen läßt; die beiden Antworten, welche der Protestantismus auf diese Grundfrage der neuern Zeit gegeben hatte.

Kann man aber Christenthum und Geschichte nicht auseinanderreißen, und kann man sie ebenso wenig in einander aufgehen lassen, d. h. weder einen reinen Dualismus, noch eine reine Identität zwischen beiden annehmen, so muß beides gleichmäßig zur Anwendung kommen: der Dualismus muß dahin bestimmt werden, daß er eine innere Verbindung zuläßt, und die Gegensätze nicht wider einander, sondern für einander da sind, und die Identität muß dahin aufgefaßt werden, daß die Gegensätze nicht unterschiedslos zusammenfallen, sondern in ihrer Integrität und wesentlichen Eigenthümlichkeit erhalten bleiben. Die Identität wird damit zur Einheit und diese Einheit zum zusammenhaltenden Band zwischen den beiden Gegensätzen.

Man könnte einwenden, diese Zusammenfassung der Gegensätze in einer realen Einheit und dieses Auseinandergehen der Einheit in den Gegensatz des Menschlichen und Göttlichen sei nichts als eine leere Formel, um der dualistischen oder monistischen Ansicht vom Christenthum und seinem Verhältniß zur Geschichte zu entgehen. Man suche damit nothgedrungen den Consequenzen der einen oder andern Ansicht zu entrinnen, ohne daß hinter dieser Formel eine volle gediegene Wirklichkeit stehe. Die reine unterschiedslose Einheit dagegen sei eine unverbrüchliche Forderung der Logik, und sie werde nur erfüllt, wenn man entweder Christenthum und

Geschichte je für sich, als zwei für sich existirende Einheiten, unabhängig von einander mache, oder als völlig gleichen Inhalts in einander aufgehen lasse. Ein Drittes, eine reale Vermittlung von Einheit und Gegensatz, sei nicht denkbar.

Wir stehen hier vor einer Frage der Logik, genauer vor den sog. Denkgesetzen der Identität und des ausgeschlossenen Dritten. Aber auch ohne daß wir eine eingehende Prüfung derselben anstellen, läßt sich mit Leichtigkeit zeigen, daß diese abstracte Auffassung der sog. Denkgesetze mit der Wirklichkeit selbst im schneidendsten Widerspruch stehe.

Nehmen wir aus dem Pflanzen- oder Thierreiche welche Arten wir wollen, wir werden stets zweierlei an ihnen finden: den Gegensatz und die Einheit, und zwar das eine nicht minder wirklich als das andere. Der specifische Unterschied setzt unter den einzelnen Arten eine Grenze, die von keiner überschritten werden kann, und jede ist dadurch in ihren eigenen Kreis gebannt. Und doch sind sie alle auch wieder durch das Band der Gattung mit einander verbunden, und zwar so, daß dieselbe nicht etwa eine künstliche Abstraction des Denkens und außerhalb desselben nichtig wäre, sondern sie ist reale, die Artgegensätze durchdringende, sie auf einander beziehende und ergänzende Einheit, durch welche die Gruppe der Arten zu einem Ganzen wird. Ein Ganzes aber besteht immer aus Einheit und Vielheit, nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit einander. Und wenn wir selbst die höchste logische Abstraction, wenn wir den allgemeinsten Gattungsbegriff nehmen, so werden wir dieselbe Thatsache an ihm bestätigt finden. Dieser Gattungsbegriff enthält allerdings nichts als die allereinfachste Bestimmung des Seins in sich und ist insofern die höchste Einheit selbst. Aber wir können diese Einheit nicht denken, ohne zugleich ihren Unterschied, die unendliche Vielheit der Arten des Seienden mitzudenken, und ohne diese Einheit auf die Viel-

heit, und diese Vielheit auf die Einheit zu beziehen. Würden wir dieß unterlassen, so behielten wir wohl die Einheit, das einheitliche Band für die verschiedenen Arten des Seienden in der Hand; aber was soll dieses einheitliche Band, wenn die Vielheit der Gegensätze selbst verschwunden ist? Es würde das gerade so viel sein, wie ein Heerführer ohne Heer oder ein Leib ohne Glieder. Wollten wir die Vielheit der Arten isoliren und keine nothwendige Beziehung zur Gattungseinheit zugeben, dann würde die Natur in lauter Vielheit, Gegensatz, Kampf und Vernichtung aus einander fallen und sich selbst zerstören. Doch das ist eine alte Wahrheit und wir brauchen nicht weitläufig zu werden, um sie zu begründen. Es wird genügen, darauf hinzuweisen, daß die Gegensätze, um die es sich hier handelt, in der philosophischen Betrachtung der Wirklichkeit fast unmittelbar mit dem Beginn derselben hervorgetreten sind, daß aber auch gerade durch ihre antithetische Form die Nothwendigkeit, sie zusammenzufassen, und zwar um mit der Wirklichkeit selbst im Einklang zu bleiben, erkannt worden ist. Die griechische Philosophie ist dessen Zeuge. Während die eleatische Schule den Begriff der abstracten Einheit des Seins festhielt und demgemäß die Wirklichkeit des der Einheit beraubten Einzeldaseins läugnete, und während ihr gegenüber Heraklit die Wirklichkeit des Einzelnen in seinem Gegensatz und stetem Ringen ohne die Einheit eines Grundwesens lehrte — beide in bewußtem Widerspruch mit einander — erhob sich Plato über die Einseitigkeiten beider Theorien, indem er zeigte, wie die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Ideen nicht ohne reale Einheit und diese Einheit nicht ohne reale Vielheit gedacht werden könne, und daß nur dadurch die Welt der Ideen ein vernünftiges Ganzes und ein in sich vollendetes Kunstwerk sei. Einheit und Vielheit gehören mithin zusammen, und jede

wahre Wirklichkeit ist eine Verbindung von Einheit und Vielheit.

Wir dürfen es daher aussprechen, mit der Ueberzeugung, nicht eine bloß logische Formel aufzustellen, sondern das Wesen der Wirklichkeit selbst auszudrücken, daß Einheit und Gegensatz zu einander gehören und sich gegenseitig durchdringen. Wie würde denn auch dieses Weltall, dieser Ausdruck der höchsten Intelligenz, das sein, was es ist, wenn seiner unendlichen Mannigfaltigkeit nicht die Einheit innewohnte, oder wenn diese Einheit nicht in einer unendlichen Mannigfaltigkeit harmonischer Gegensätze sich ausbreitete?

Wollten wir weitläufig sein, so könnte das eben entwickelte Grundgesetz der Einheit im Gegensatz mit Leichtigkeit durch alle Stufen des Naturlebens hindurch verfolgt werden. Es würde sich zeigen, daß in demselben Maße wie die Vollkommenheit der Organisation zunimmt, auch jenes Grundgesetz immer reiner und vollkommener sich offenbarte. Wir begnügen uns hinzuweisen auf den Menschen, in welchem eine und dieselbe Seele zugleich das organisirende Princip des Leibes und Trägerin einer leiblichen Natur, wie die Trägerin des höhern geistig-vernünftigen Lebens ist.

Nichts steht demnach im Wege, dieses Grundgesetz auch auf religiöse Verhältnisse, auf das Verhältniß des Christenthums zur Geschichte zu übertragen. Wir haben hier den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen in einer Einheit zusammenzufassen und zwar in dem Sinne, daß aus dieser Einheit eine lebendige, zu einem bestimmten Ziele fortschreitende Bewegung entstehe. Wir haben also den göttlichen Faktor so zu begreifen, daß er seine absolute Uebernatürlichkeit und Jenseitigkeit aufgibt, und liebend dem menschlichen Wesen sich vermählt, und den menschlichen Faktor so aufzufassen, daß er aus seiner engen persönlichen Abgeschlossenheit heraustritt, über sich selbst erhoben und mit der

Summe von Lebenskräften, welche das Christenthum ihm zuführt, eins wird.

Diese Einheit ist nun in einem gewissen Grade schon in dem allgemeinen Wesen der Religion gegründet. Denn was anders geschieht in dem religiösen Leben des Menschen, als daß er sich über sich selbst zu erheben und mit Gott sich zu einigen sucht, und daß andererseits Gott den Menschen zu sich emporzieht, ihm diesen Zug nach oben von Haus aus einpflanzt und ihn mit seinem Licht und Leben erfüllen will? Ein geheimnißvoller Verkehr zwischen beiden, ein Gesetz geistiger Anziehungskraft findet im religiösen Leben statt, und die Anlage, folglich auch der Beruf und die Bestimmung des Menschen zur wirklichen Einigung mit Gott ist darin nicht zu verkennen.

So gewiß diese Thatsache ist, so zweifellos indessen ist auch die zweite Thatsache, daß der Mensch, sich selbst überlassen, diese durch die religiöse Anlage in ihm geforderte Einheit mit Gott nicht zu vollziehen, daß er den Gegensatz, der dazwischengetreten ist, nicht aus sich zu überwinden vermöge. Wir stoßen hier auf einen Widerspruch zwischen den idealen Forderungen, wie sie auf Grund der religiösen Natur des Menschen erhoben werden müssen, und der Wirklichkeit, welche diesen Forderungen niemals entspricht, auf einen Widerspruch, der durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurchgeht, und mit dem darum die menschliche Natur als solche behaftet sein muß.

Beachten wir jene idealen Forderungen, so müßte Gott, die absolute Ursache unseres Daseins, unser erhaltender Grund und das Ziel unseres geistigen Lebens und Strebens, uns das Erste, Nächste und Unmittelbarste sein. Wir dürften uns nicht selbst denken und in unserer eigenen Wesenheit erkennen können, ohne Gott mitzudenken als unsern Urheber, Erhalter und Beseliger; wir müßten nach dem Worte des Apostels ganz in Gott leben, weben und sein.

Die Erfahrung dagegen zeigt, daß sich in diese unmittelbare Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer die äußere Natur eingedrängt, daß sie, das Wesen Gottes verhüllend, sich zwischen ihn und uns gestellt habe, und daß das Wesen der Natur für uns erst licht und durchsichtig geworden sein müsse, ehe wir über sie hinausschreitend zur Erkenntniß eines überweltlichen Gottes gelangen. Die Anziehungskraft, welche Gott auf uns haben müßte, übt auf uns zunächst die sichtbare Natur, und nicht bloß unsere Intelligenz, auch unser Wille wird von ihr ergriffen und dienstbar gemacht. Ein gewisses Anrecht, das die Natur auf den menschlichen Geist hat, um durch ihn ihre freie Unterwerfung unter den Willen Gottes zu vollziehen und durch ihn ihre freie Huldigung dem Herrn der Welt darzubringen, hat sich in die Fessel dauernder Dienstbarkeit und Hörigkeit verwandelt.

Wir müßten Gott am nächsten stehen, und stehen ihm am fernsten; wir müßten die Herrn der Natur und das Organ der Vermittlung für ihre Unterwerfung unter den Willen Gottes sein, und wir sind ihre Sklaven und halten sie an ihrem Aufstreben zu Gott zurück. Dieser Widerspruch ist da und haftet der menschlichen Natur als solcher an; wohin wir blicken, ob in's eigene Leben oder in die Geschichte der Menschheit, überall wird uns das Dasein dieses Gegensatzes, dieses innern Widerspruchs mit uns selbst bestätigt.

Nur bei Einem Menschen unter allen finden wir diese innere Entzweiung nicht — bei Jesus von Nazareth. Er steht zur Natur, die ihm versuchend genaht, und zu Gott im völlig normalen Verhältniß.

Aber eben deßhalb steht er auch außerhalb und über der gesammten Menschheit und außerhalb des Geschlechtszusammenhangs, durch welchen die menschliche Natur in ihrer Entartung allen mitgetheilt wird. Folglich kann auch

das persönliche Princip in ihm nicht ein bloß menschliches, ein menschlicher Geist sein, weil er dadurch mit den übrigen Menschen auf gleiche Stufe gestellt sein würde, und demgemäß ein Mensch wie alle übrigen hätte sein müssen. War aber das persönliche Princip in ihm nicht ein menschlicher Geist, überhaupt nicht ein in die leibliche Natur versenkter reiner Geist, so kann nur eine der göttlichen Personen durch Geburt aus einer Jungfrau die volle menschliche Natur angenommen haben. Die Person in Jesus ist somit Trägerin einer doppelten Natur: der göttlichen Natur, vermöge welcher er der Gottheit wesensgleich ist, der menschlichen, vermöge welcher er unserer Natur (mit Ausnahme der Sünde) wesensgleich geworden ist. Darum kommt ihm auch ein volles menschliches und ein volles göttliches Bewußtsein zu; er weiß sich als Mensch und Gott. Er ist im Besitz aller Wahrheit, wie sie der Mensch als Mensch, und wie sie Gott als Gott erkennt. Als Mensch aber ist er im Stande, die ganze Wahrheit uns zu offenbaren und dadurch in einen geistigen Verkehr, in eine sichtbare Gemeinschaft mit uns zu treten. Dadurch wird unsere Intelligenz gehoben, so daß sie nicht bloß bis zur Grenze der menschlichen Erkenntniß der Wahrheit vorzubringen und die Vernunftwahrheit bis zu ihrem Höhepunkt zu verfolgen vermag, sondern auch befähigt wird, von diesem Höhepunkt aus einen Blick in das Gebiet der übernatürlichen, rein göttlichen Wahrheit zu werfen und sie zu erfassen, wenn sie ihm von der Höhe entgegenleuchtet.

Allein alles dieß ist nur möglich, wenn und soweit wir an der reinen sündelosen Natur des Menschen Jesus Theil nehmen, und dadurch auch die Theilnahme an seiner göttlichen Person erlangen, oder was dasselbe ist, wenn und soweit eine Erneuerung unserer Natur durch die menschliche Natur Jesu Christi sich thatsächlich vollzieht.

Es muß also neben dem natürlichen Stammvater

der Menschen, von dem wir unsere Natur in ihrer gegenwärtigen Verderbtheit empfangen haben, Jesus hintreten als ein zweiter geistiger Stammvater, der diese Natur in ihrer ursprünglichen Integrität wiederherstellt und mit seiner menschlichen Natur einigt. Dadurch muß sich mit ihm eine Gemeinschaft der Heiligkeit und des Lebens bilden, wie die natürliche Gemeinschaft mit dem ersten Stammvater eine Gemeinschaft der Sünde und des Todes ist.

Damit ist dreierlei gesagt: erstens, daß durch die Vermittlung der menschlichen Natur eine Einwirkung seiner göttlichen Person auf unsere Natur möglich sei; zweitens, daß unsere Natur für diese Einwirkung die Empfänglichkeit besitze; drittens, daß diese Empfänglichkeit eine freie sei und mithin die Einwirkung auf alle unsere geistige Vermögen, auf Intelligenz, Wille und Gefühl gleichmäßig gerichtet sei. Und indem diese Einwirkung alle unsere natürlichen Kräfte in Bewegung setzt, so muß ein Doppeltes davon die Folge sein: eine Herstellung unserer natürlichen Geisteskräfte in ihrer normalen Thätigkeit und eine Erhebung derselben in die Sphäre der übernatürlichen göttlichen Wahrheit, die wir durch Mittheilung Christi empfangen. Zu den natürlichen Geistesvermögen kommt noch ein neues, höheres hinzu, durch welches der Geist sich in den Kreis der übernatürlichen Wahrheit und des übernatürlichen Lebens zu versetzen im Stande ist. Der menschliche Geist kommt dadurch in eine Stellung, in welcher er in die Tiefe und in die Höhe zu blicken vermag: in die Tiefe, wo er unter sich das ganze Gebiet der Vernunftwahrheit ausgebreitet findet, das er von seinem Standpunkt aus überschaut, in die Höhe, wo die Sphäre des göttlichen Lebens sich vor ihm aufthut und ihm den Einblick gestattet.

Und in dieses Gemeinleben mit der Menschheit geht der Gottmensch kraft seiner menschlichen Natur ein; er bleibt

mit ihr in sichtbarer Verbindung, und für und für, sowie das natürliche Geschlecht neue Glieder ansetzt, sollen sie — durch das hl. Sacrament der Taufe — in diese sichtbare Gemeinschaft mit ihm erhoben werden.

Christenthum und Geschichte schließen sich demnach nicht nur nicht aus, sondern sie gehören wesentlich zu einander. Das Christenthum ist ein geschichtliches Princip im eminenten Sinne des Wortes, die durch die menschliche Freiheit hindurch fort und fort wirkende Gotteskraft des Menschgewordenen Logos. Es ist daher ein Mißverständniß, wenn die Gegner darum die Möglichkeit der katholischen Kirche d. h. der ununterbrochenen sichtbaren Gemeinschaft mit Christus läugnen, weil diese Lehre im Widerspruch stehe mit der menschlichen Freiheit. Sie übersehen, daß gerade auf die Freiheit diese Gottesgemeinschaft der Menschheit mit Christus gegründet ist: nämlich auf des Menschen freie Empfänglichkeit und auf die freie Einwirkung der Gnade in Christus.

Aber ebenso wenig ist es auf diesem Standpunkt möglich, das Christenthum in der Geschichte sich verlieren und in der menschlichen Natur aufgehen zu lassen, den Unterschied des göttlichen Princips und des menschlichen läugnen zu wollen. Es ist z. B. nichts als Gedankenlosigkeit, wenn Neander das Christenthum als rein übernatürliches Princip (ohne Anknüpfungspunkte an die menschliche Natur) in die Welt treten und in dieser rein übernatürlichen Weise und Wirksamkeit drei Jahrhunderte hindurch fortdauern, dann aber dasselbe rein übernatürliche Christenthum in der Form der natürlichen Geisteskräfte fortleben, d. h. in menschliche Kräfte sich verwandeln läßt.

Vielmehr findet, vermöge der menschlichen Natur Jesu, die mit unserer menschlichen sich vereinigt, sowohl die Einheit wie der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, und zwar beides seinem vollen Begriffe nach in der Geschichte statt.

Erst auf dem Grunde dieser Wahrheit wird es überhaupt möglich, die gesammte Geschichte der Menschheit als ein großes Ganzes von einem einheitlichen Standpunkt zu übersehen. Christus der Gottmensch ist die Mitte der Geschichte. Wie von ihm eine Bewegung ausgeht, welche die ganze Menschheit ergreifen, umgestalten, erneuern und zu ihrer Vollendung auf Erden führen soll, so erscheint er, wenn wir von ihm rückwärts in die Geschichte der alten Welt zurückblicken, als der mächtige Magnet, welcher alle Völker anzieht, um in ihm das ahnungsvoll geschaute Ziel, in ihm Ruhe, Frieden und Verjüngung zu finden. In ihm sammeln sich alle Strahlen der Wahrheit und Sittlichkeit wie in einem Brennpunkt, und wie von einer leuchtenden Sonne strahlen von ihm Wahrheit und Sittlichkeit erleuchtend und erwärmend in die Herzen der Menschen hinein. Das ist seine eigenthümliche Doppelstellung in der Geschichte: in ihm gipfelt die ganze Vergangenheit und findet in ihm ihre Vollendung, und er ist auch wieder die Grundlage, auf welcher die ganze Zukunft sich erbaut, und aus welcher sie alles höhere Leben saugt. Nur von diesem universal-geschichtlichen Standpunkt ist ein Verständniß seines Lebens und seiner Persönlichkeit möglich.

III.

Die neueren Theorien über Vernunft und Offenbarung. Hermes. Bautain. Lamennais.

Betrachten wir nun, wie die Frage nach dem Verhältniß von Vernunftwahrheit und Offenbarungswahrheit in neuerer Zeit von der katholischen Wissenschaft seit der Scholastik behandelt worden ist. Im Allgemeinen ist diese Frage schon mit berührt, als das Christenthum und sein Verhältniß zur Geschichte besprochen wurde. Denn wie das Christenthum sich verhält zur menschlichen Natur, so wird auch die ge-

offenbarte Wahrheit sich zur Vernunftwahrheit verhalten. Doch fassen wir jetzt die Einzelheiten der Frage in's Auge, wie sie namentlich in den letzten 50 Jahren erörtert worden sind.

Verglichen mit dem Protestantismus werden die Irrthümer in der Beantwortung dieser Frage, wie sie katholischerseits versucht wurde, den entgegengesetzten Charakter an sich tragen. Während nämlich der Protestantismus in der Entzweiung von Vernunft und Offenbarung seinen Ursprung und treibendes Princip hatte, und daher genöthigt war, entweder Geschichte und Vernunft dem Christenthum, oder das Christenthum der Vernunft und Geschichte zu opfern, ruhte die katholische Wissenschaft auch nach der äußern Trennung von Theologie und Philosophie auf dem Grundsatz der Einheit, wie ihn noch am Ausgang des Mittelalters und im Beginne der neuern Zeit das 5. allgemeine Lateranconcil ausgesprochen hatte. Allein wie war diese Einheit nach der Auflösung der Scholastik neu zu bestimmen? In der Beantwortung dieser Frage konnte fehlgegriffen und entweder das Gebiet der geoffenbarten Wahrheit oder das Gebiet der Vernunftwahrheit verletzt werden. Hier lag die Gefahr nahe, die Einheit in Unterschiedslosigkeit zu verwandeln und Irrthümer zu erzeugen, welche trotz des entgegengesetzten Ausgangspunktes, materiell betrachtet, mit dem Protestantismus eine nähere oder entferntere Verwandtschaft haben mußten.

Der allgemeine Grundzug dieser Irrthümer wird ein doppelter sein: entweder wird der Umfang der Vernunfterkenntniß so weit ausgedehnt, daß die geoffenbarte Wahrheit wesentlich mit ihr zusammenfällt, oder es wird der Begriff der Offenbarung so sehr erweitert, daß in demselben auch die Vernunfterkenntniß ihre Stelle findet. Im ersten Falle traut man der Vernunft alles und der Offen-

barung wenig oder nichts, im letztern Falle der Vernunft nichts und der Offenbarung alles zu. Im erstern Falle huldigt die Wissenschaft einem über seine Grenzen an der Offenbarung hinausgreifenden philosophischen Dogmatismus, im letztern einem die Grenze der Offenbarung an der menschlichen Natur verkennenden Skepticismus.

Diese allgemeine Charakteristik weist bereits auf Deutschland und Frankreich als die Länder hin, wo wir den Ursprung dieser falschen Systeme zu suchen haben. Ein Christenthum im Einklang mit der Vernunft schwebte von jeher als Ideal der deutschen Wissenschaft vor, wobei das Christenthum nur zu oft der leidende Theil gewesen ist, und sich nur zu oft gefallen lassen mußte, das von sich als historische Thatsache auszusagen, was seine Herrin ihm in den Mund legte. Zu solch' bodenloser Willkür konnte sich eine Wissenschaft, die katholisch bleiben, d. h. die Kirche und ihr Dogma im Allgemeinen nicht preisgeben wollte, nicht verstehen. Sie hatte an dem materiellen Inhalt der Kirchenlehre eine scharf gezogene Grenze, die sie grundsätzlich wenigstens nicht verletzen durfte. Sie konnte aber soweit dem Geist der Zeit und seinen Vorurtheilen huldigen, daß sie die bloße Uebereinstimmung aller geoffenbarten Wahrheiten mit der menschlichen Vernunft auffaßte, als wären sie der letztern immanent und als ließen sie sich aus ihr mit Nothwendigkeit erzeugen. Man schob damit die Offenbarung als die Quelle und die Kirche als die verbürgende und auslegende Auctorität für diese Wahrheiten bei Seite und machte den Versuch, selbständig aus der menschlichen Vernunft ein System religiöser Lehren zu entwerfen, das mit der Offenbarung und Kirchenlehre gleichen Inhalt haben, aber doch lediglich der menschlichen Vernunft seine Gewißheit und überzeugende Kraft verdanken sollte. Man beachtete nicht, daß man es in diesem Falle nur umgekehrt machte, wie die protestantische Wissenschaft,

daß man nämlich die Vernunft zuerst anfüllte mit dem Inhalt der Offenbarung, um sie hinterher reden zu lassen, als wäre sie die Offenbarung selbst.

Dagegen hatte sich die Apologie des Christenthums in Frankreich namentlich seit dem Jansenismus gern auf eine Art von philosophischem Skepticismus gestützt. Man erhob die Offenbarung auf Kosten der menschlichen Vernunft. Je frecher sich die philosophische Aufklärung mit ihrem Deismus, Naturalismus und Materialismus hervordrängte und darin den Triumph der menschlichen Vernunft erblickte; desto zweckmäßiger schien es zu sein, darauf den Satz von der Ohnmacht des menschlichen Geistes zu gründen, auch die religiösen Grundwahrheiten der Vernunft zu entreißen, in einer göttlichen Offenbarung eine Schutzwehr für dieselben aufzurichten und bei der Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Natur in religiöser Innigkeit und passiver Hingabe an Gott und seinen Geist Hülfe zu suchen vor den Gefahren des Unglaubens. Auch die einfachsten religiösen Wahrheiten sollten nicht zu erkennen sein, wenn sie uns nicht geoffenbart wären, und in dem allgemeinen Schiffbruch der menschlichen Vernunft sollte es nur einen rettenden Hafen geben: unbedingten Glauben an die göttliche Offenbarung. Hier wird der streng übernatürliche Begriff der Offenbarung ausgedehnt auch auf die natürlichen religiösen Wahrheiten, und diese Offenbarung weggedacht, würden wir in die Nacht des Zweifels versinken. An der Vernunft verzweifelnd, verlangt man von der Offenbarung, daß sie die Vernunft ersetzen und ihre Dienstleistungen auf sich nehmen solle.

In solcher Strenge geltend gemacht, mußte diese Auffassung zum vollen Irrationalismus der Offenbarung, d. h. zu einem specifisch protestantischen Satz führen, und auch der Schein einer Uebereinstimmung mit katholischen Grundsätzen wäre unrettbar verloren. Und doch soll er gewahrt, die

Einheit von Vernunft und Offenbarung nicht aufgegeben werden. Wie ist das zu machen? Die Verwüstung der menschlichen Vernunft ist die Wirkung der Sünde; vor der Sünde war sie ebenso licht, als sie jetzt finster ist. In jenem übernatürlichen Gnadenzustande vermochte sie die ganze Wahrheit zu erkennen; durch die Sünde ist sie derselben verlustig gegangen, aber durch die Offenbarung in Christus ist jene ursprüngliche Wahrheit wiederhergestellt. Daher ist die geoffenbarte Wahrheit keine andere, als die ursprüngliche Vernunftwahrheit; die allgemein menschliche Vernunft und die geoffenbarte Wahrheit sind genau dasselbe; das Christenthum ist Offenbarung und Vernunft zugleich. So entstand wenigstens der Schein eines harmonischen Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung; mindestens widersprach die Vernunft nicht in ihrer Ursprünglichkeit der Offenbarung. Aber auch nur der Schein konnte daraus entspringen, als ob die katholische Lehre gewahrt sei. Denn in Wirklichkeit war an die Stelle eines doppelten, in sich einheitlichen, Erkenntnißgebietes von Vernunft und Offenbarung ein einziges getreten: das Gebiet der Offenbarung, welches die Vernunft in sich absorbirte.

Die Vertreter dieser beiden falschen Systeme sind bekanntlich in Deutschland Hermes, in Frankreich neben Bautain Lamennais gewesen, und beide sind, wie nicht ausbleiben konnte, dem Richterspruch der Kirche verfallen, welche ihre Lehre von der Einheit der Vernunftwahrheit und der geoffenbarten Wahrheit in diesen Theorien nicht wiederfinden konnte. Von entscheidender Wichtigkeit ist aber, was sie diesen Theorien als ihren Grundsatz entgegengestellt hat.

In seinem Breve vom 26. Sept. 1835 warf Gregor XVI. dem inzwischen verstorbenen G. Hermes vor, daß er die allgemein anerkannten Grundsätze der theologischen Methode in stolzer Verachtung verlassen, daß er den Skepti-

cismus zur Grundlage der theologischen Forschung gemacht und die Vernunft als höchste Norm der übernatürlichen Wahrheiten und als das einzige Mittel geltend gemacht habe, um zur Erkenntniß derselben zu gelangen.

Die Lehre des Hermes wird hiemit als ein consequenter Rationalismus und als ein Versuch bezeichnet, die übernatürlichen geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten zu verwandeln. Mithin wird von der Unterscheidung eines doppelten Gebietes der Wahrheit ausgegangen, von welchen das eine der Vernunft zufällt, die hier competent, hier höchste Norm und einziges Mittel der Erkenntniß ist, das andere dagegen der Kirche angehört, durch ihr Lehramt verbürgt und von Seite der einzelnen Menschen durch gläubige Annahme auf die Auctorität der Kirche angeeignet wird.

Was die Stellung der menschlichen Vernunft zu diesem Gebiete übernatürlicher Wahrheit betrifft, so wird gelehrt: erstens sie sei nicht die des Skepticismus, zweitens die Vernunft sei nicht das höchste Kriterium dieser Wahrheit, und drittens dieselbe sei nicht das einzige Mittel zu ihrer Erkenntniß. In diesen drei Punkten haben wir also die Abweichung von den allgemein geltenden Grundsätzen der theologischen Methode zu suchen, welche Hermes zum Vorwurf gemacht wird.

Es handelt sich demnach um die Frage, wie sich die Vernunft bei der Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheiten verhalte. Indem nun der Skepticismus verworfen wird, so ist damit gesagt, daß die Vernunft, indem sie diese Wahrheiten zum Gegenstand der Untersuchung und Prüfung macht, nicht so verfahren dürfe, daß sie dieselben dahin gestellt sein läßt, daß sie in völlig gleicher Weise sowohl die Möglichkeit zugibt, sie als wirkliche Wahrheiten zu erkennen, wie die andere Möglichkeit nicht ausschließt, sie als Irrthum und Trug zu entlarven. Diese skeptische Gleichgültigkeit, ob wir

es bei den geoffenbarten Lehren mit Wahrheit oder Irrthum zu thun haben, und als ob wir erst durch die Vernunft darüber zur Entschiedenheit kommen müßten, ist es, welche als Hauptgebrechen der Hermesischen Theologie bezeichnet wird.

Demnach ist vorausgesetzt, daß es auch unabhängig von dieser theologischen Untersuchung eine ausreichende Gewißheit für die geoffenbarten Lehren gebe, und da wir diese nicht in der menschlichen Vernunftthätigkeit zu suchen haben, so muß sie nothwendig zunächst in der Lehrauctorität der Kirche liegen. Weil die Kirche die Trägerin der geoffenbarten Wahrheit ist, dazu ausgerüstet, dieselbe zu bewahren, zu lehren und auszulegen, so haben wir in dieser Thatsache die Bürgschaft, daß uns wirkliche Wahrheiten von ihr geboten werden, die wir mit der vollsten Ueberzeugung und unbedingtesten Gewißheit als solche hinnehmen dürfen. Wenn nun diese Lehren der Kirche einer theologischen Prüfung unterzogen werden, so muß uns dabei stets die lebendigste Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und das unerschütterliche Bewußtsein begleiten, daß kein wissenschaftliches Bedenken, kein Zweifel der Vernunft und keine Thatsache der Erfahrung gegen sie Stand halten, daß der Widerspruch dagegen nur ein scheinbarer und künstlicher sei, der bei tieferm Nachdenken verschwinde, und daß die Lehre der Kirche wie lauteres Gold aus diesem Feuer der Kritik hervorgehe. Dadurch wird die wissenschaftliche Untersuchung nicht gelähmt, sondern im Gegentheil angefeuert und belebt, indem die Ueberzeugung, im Besitz der Wahrheit zu sein, vor keiner Schwierigkeit zurückbebt, vielmehr dieselben aufsucht und herausfordert. Sie ist im voraus gewiß, daß dasjenige, was wirklich Wahrheit ist, der Lehre der Kirche nicht widerspricht, sondern mit ihr im Bunde ist, daß die Scheinwahrheit dagegen zerstieben und die Sache der Offenbarung nur um so glänzender siegen muß.

Es kommt dazu die im Glauben selbst liegende Gewißheit. Wäre dieser Glaube ein rein menschliches Fürwahrhalten, ein bloßer Willensact, kraft dessen wir die von der Kirche dargebotene Wahrheit annehmen oder vielmehr uns gefallen lassen, so müßte dieser reine Willensact durch einen Vernunftact ergänzt, mit andern Worten, die volle Gewißheit von unserer vernünftigen Ueberzeugung abhängig gemacht werden. Allein in seinem ersten Ursprunge ist der Glaube vielmehr selbst eine Wirkung der übernatürlichen Gnade, durch welche der Mensch, dem Zuge nach oben in Freiheit folgend, in den Bund tritt mit Jesus Christus, in ihm stirbt und durch ihn zu einem neuen Leben erweckt und mit dem hl. Geiste erfüllt wird. In dieser innern Beziehung des menschlichen Geistes zu dem innewohnenden göttlichen Geiste in dem zwischen beiden hergestellten Lebensverkehr liegt zugleich das unmittelbare Gefühl der Gewißheit, der Befriedigung und des Besitzes der Wahrheit, das durch die hinzutretende theologische oder Vernunfterkenntniß wohl actuell gemacht und zu einem der Gründe sich bewußten gesteigert werden kann, aber dabei stets auf seiner übernatürlichen Grundlage beruhen bleibt. Der Geist ist es, der dem Geiste Zeugniß gibt (Röm. 8, 16).

Verbürgt nun die Kirche die von ihr verkündete Lehre, so ist klar, daß sie auch das Kriterium der geoffenbarten Wahrheit sei, mit andern Worten, daß es nicht darauf ankommen könne, ob die Vernunft eine dieser geoffenbarten Wahrheiten aus sich selbst herzuleiten vermöge oder nicht, sondern darauf, daß die Kirche diese Lehren als Inhalt der Offenbarung bezeugt. Damit ist nun die Vernunft als Kriterium nicht ganz ausgeschlossen, sondern vielmehr in untergeordneter Weise ausdrücklich als solches anerkannt. Da nämlich auch die Vernunft Wahrheit enthält, so darf sie diese auch gegen die geoffenbarte Wahrheit geltend

machen, in der Voraussetzung, daß dabei die innere Einstimmigkeit beider sich mit Evidenz zeigen werde. Und andererseits: da die geoffenbarte Wahrheit aus der höchsten Vernunft stammt, so muß ihr nothwendig auch die Widerspruchslosigkeit gegen die menschliche Vernunft anhaften.

Aus dem Unterschiede von Vernunft und Offenbarung erhellt weiter, daß die geoffenbarte Wahrheit nicht aus der Vernunftwahrheit, etwa durch fortschreitende Erweiterung und Vertiefung derselben, erzeugt werden könne. Als die erste und einzige Quelle derselben muß vielmehr die Offenbarung anerkannt werden. Damit ist nun aber wieder nicht gesagt, daß die Vernunft in keiner Weise Mittel der Erkenntniß für die übernatürlichen Wahrheiten werden könne. Es ist nämlich die menschliche Vernunft befähigt, von sich aus eine gewisse Summe religiöser Wahrheiten zu erkennen, in denen das Verhältniß des Menschen zu Gott, zum menschlichen Geschlecht und seiner Entwicklung in der Geschichte und zur Natur sich ausspricht, und da dieß allgemeine religiöse Verhältniß in der geoffenbarten christlichen Religion mitgesetzt und mitenthalten sein muß, wie die Potenz in der vollendeten Wirklichkeit, so muß auch die geoffenbarte Wahrheit eine Seite darbieten, nach welcher sie der menschlichen Vernunft zugänglich ist.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist jede Ansicht zurückzuweisen, welche die Offenbarung wie eine gemeine und gewöhnliche Vernunftmeinung behandelt, zu der man sich gleichgültig verhalten, die man, unbeschadet seiner religiösen Beziehung zu Gott, annehmen oder verwerfen kann, und welche die Vernunft zur Herrin und Gebieterin über die geoffenbarte Wahrheit und ihre Auslegung machen würde. Vielmehr bleibt der Vernunft keine andere Stellung übrig, als der Offenbarung sich unterzuordnen, sie als ein Gegebenes hinzunehmen und mit sich in Einklang zu bringen.

Bei dieser ganzen Lehre werden nun aber zwei Thatsachen als zu Recht bestehend und als von der Vernunft selbst anerkannt vorausgesetzt: nämlich erstens, daß die Kirche Trägerin und Lehrerin der geoffenbarten Wahrheit sei, und diese von ihr allein authentisch und vollständig mitgetheilt werden könne; zweitens daß die Offenbarung Gottes in Christus nicht eine Täuschung, sondern eine in voller Objectivität bestehende Thatsache sei. Wem folglich zugemuthet wird, daß er sich der Kirche und ihrer Lehre unterwerfe, der muß vorher schon die Ueberzeugung gewonnen haben, daß es sich mit Kirche und Offenbarung, wie angegeben, verhalte, oder, wenn er von Jugend auf im christlichen Glauben erzogen ist, muß er nachträglich noch, wenn ihn die wissenschaftliche Untersuchung auf diesen Punkt führt, darüber Gewißheit erlangen können. Wie steht es nun mit diesen Fragen, mit diesen bestimmten Voraussetzungen und Thatsachen? Sind auch sie lediglich Gegenstand des Glaubens, oder tritt hier die Vernunfterkenntniß in ihre ungeschmälerten Rechte?

Wie die Kirche von der Menschheit, so forderte auch Christus von den Zeitgenossen Glauben, den Glauben, daß er der Sohn Gottes sei, dazu in diese Welt gekommen, daß er die Wahrheit verkünde. Aber er forderte nicht blinden Glauben und bedingungslose Unterwerfung. Er verwies seine Zeitgenossen auf die hl. Schrift; sie lege von ihm Zeugniß ab. Ebenso die Apostel, welche den im Alten Testament gegebenen Schattenriß des Zukünftigen zur Grundlage ihrer Beweisführung für das Christenthum machten. So wird auch die Kirche für sich Anerkennung und Glauben fordern, aber auch der menschlichen Vernunft es gestatten, zu prüfen, ob die Kirche zu Recht bestehe und in der göttlichen Offenbarung gegründet sei.

Dieser Punkt ist in der Entscheidung gegen Hermes nicht

direct berührt. Es handelte sich darum, die Uebergriffe der menschlichen Vernunft und diese in das ihr eigenthümliche Gebiet zurückzuweisen. Daß ihr das Recht auf dieses Gebiet nicht streitig gemacht, überhaupt ihre wirklichen Rechte ihr nicht abgesprochen werden sollten, versteht sich darnach von selbst. Nur das Bedürfniß und die Nothwendigkeit, sie zu formuliren, lag nicht vor. Dagegen waren in den Lehren von Bautain und Lamennais in der That die Rechte der Vernunft angegriffen und ungebührlich geschmälert, während die Rechte der Offenbarung (zunächst wenigstens) unbeanstandet waren. Was ihnen gegenüber von der Kirche als unbestreitbares Recht der Vernunft geltend gemacht wurde, das haben wir darum zur Ergänzung dessen, was wir bisher als kirchliche Lehre über das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung kennen gelernt haben, jetzt in's Auge zu fassen.

Neben den politischen Lehren sind die philosophischen Irrthümer des Lamennais von Gregor XVI. in seiner Encyclica vom 25. Juni 1834 verworfen, aber in so allgemeinen Ausdrücken, daß wir außer der Verurtheilung daraus für unsern Zweck nichts entnehmen können. Dagegen hat Bautin in sechs Thesen, die er am 8. September 1840 dem damaligen Coadjutor, jetzigen Bischof von Straßburg, Dr. Räß überreichte, Erklärungen abgegeben, in welchen er seine früheren Irrthümer zurücknahm und über die der Vernunft in ihrem Verhältnisse zur Religion, Offenbarung und Kirche zustehende Competenz in befriedigender Weise sich aussprach. Da mit diesen Erklärungen die auch vor den Papst gebrachte Sache abgemacht war, können sie uns als sichere Anhaltspunkte dienen, um die Berechtigung festzustellen, welche der Vernunft in ihrer Selbständigkeit und im Unterschiede von der Offenbarung zukommt.

Diese Sätze, in ihre natürliche logische Ordnung gebracht, haben folgenden Inhalt:

1) Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben (an die Offenbarung) voraus und führt den Menschen zu ihm mit Hülfe der Offenbarung und der Gnade hin.

2) Da der Glaube, als Geschenk des Himmels (der Gnade), erst auf die Offenbarung der Zeit nach folgt, so kann er nicht als Beweismittel gegen den Atheismus angeführt werden.

3) Die Vernunft ist befähigt, durch ihre Schlüsse das Dasein Gottes mit Gewißheit zu beweisen.

4) Wir haben kein Recht, von einem Ungläubigen zu fordern, daß er die entscheidenden Thatsachen im Leben Jesu (z. B. seine Auferstehung) annehme, bevor ihm die sicheren Beweise dafür geliefert sind.

5) Diesen Beweis, sowie überhaupt den Beweis für die Thatsache der Offenbarung sowohl im Judenthum wie im Christenthum vermag die Vernunft mit Gewißheit zu führen.

Die Stellung, welche der menschlichen Vernunft gegenüber der Offenbarung eingeräumt würde, besteht demnach darin, daß sie von sich aus die religiösen Grundwahrheiten und die Thatsache der Offenbarung (mit Einschluß der Kirche) überzeugend zu erkennen vermöge. Zum wirklichen Glauben an die Offenbarung dagegen kann sie nur durch die Gnade geführt werden. Mit andern Worten: sie vermag wohl aus sich die Disposition zu erzeugen, welche dem wirklichen Glauben vorhergeht, aber der Glaube selbst ist nicht die Frucht der Vernunftthätigkeit, sondern ein Geschenk der göttlichen Gnade. Betrachten wir die hierin ausgedrückte Lehre der Kirche etwas näher.

Mit aller Entschiedenheit ist hier vorausgesetzt, daß es ein Erkenntnißgebiet gebe, auf welchem die Vernunft sich selbständig bewege, auf welchem sie die Herrin sei, ohne sich einer höhern Auctorität unterordnen zu müssen. Dieser Kreis freier Bewegung wird aber der Vernunft nicht etwa

nothgedrungen eingeräumt, und ist nicht eine widerwillige Concession auf Ruf und Widerruf, sondern die bereitwilligste Anerkennung der Rechte der menschlichen Vernunft, welche durch den kirchlichen Standpunkt selbst geboten ist. Von sich selbst aus muß die Kirche diesen freien Vernunftgebrauch nicht bloß gestatten, sondern geradezu fordern. Denn wenn sie auch von der Vernunft unbedingt verlangt, daß sie sich den kirchlichen Lehren als Offenbarungen Gottes unterwerfe, so ist sie andererseits tief davon durchdrungen, daß dieser Gehorsam und diese Unterwürfigkeit unter ihre Auctorität der geistigen Natur des Menschen entsprechend frei und ungezwungen sein müsse, und daß der Mensch in sich selbst die ausreichenden Motive finde, welche Verstand und Willen bestimmen, sich der kirchlichen Auctorität zu unterwerfen. Sie setzt dabei voraus, und muß es auf ihrem Standpunkt als Trägerin der göttlichen Wahrheit voraussetzen, daß die Vernunfterkenntniß in ihrem normalen Verlauf und in ihrer vollen Tragweite entwickelt, in sich selbst den Drang erzeuge, sich durch die Offenbarung Gottes in der Kirche zu ergänzen und abzuschließen. Sie setzt demnach weiter voraus, daß der Inhalt der Vernunfterkenntniß kein beliebiger und willkürlicher sei, verschieden je nach der individuellen geistigen Organisation, sondern daß derselbe ein objectiver und allgemein menschlicher sei, der bei allen Menschen wesentlich derselbe ist. Sie setzt voraus, daß die Aufgabe und das Ziel der menschlichen Vernunfterkenntniß etwas allen Gemeinsames sei, und daß dieses Ziel in der vernünftigen Ueberzeugung bestehe, sich der Offenbarung Gottes in der Kirche bereitwillig unterzuordnen, um in den Vollbesitz der Wahrheit zu gelangen. Sie spricht damit Sätze aus, welche die Vernunft selbst von ihrem Standpunkt anerkennen muß. Die Vernunft würde sich selbst aufgeben, wenn ihre Erkenntniß nicht die Wahrheit, d. h. nicht das objective Wesen der

Wirklichkeit zu ihrem Inhalt hätte, und wenn es ihr unmöglich wäre, es in dieser Erkenntniß bis zum Abschluß, d. h. so weit zu bringen, als das Erkenntnißvermögen der Vernunft reicht. Mit einem Worte: die Kirche gesteht nicht bloß die Berechtigung, welche die Vernunft sich selbst zuschreiben muß, zu, sondern fordert auch entschieden, als eine Pflicht der Vernunft, daß von dieser Berechtigung der volle Gebrauch gemacht, und die Vernunftthätigkeit nicht früher eingestellt werde, als bis sie bis an's Ende gekommen ist. Und sie spricht diese Forderung aus in der Ueberzeugung, daß eine vollständige Vernunfterkenntniß ihr niemals feindlich sein könne, daß dagegen nur eine unvollständige und in's Stocken gerathene Vernunfterkenntniß ihr grollend gegenüberstehe. Die Kirche ist daher mit ihrer Forderung weit davon entfernt, den freien Vernunftgebrauch zu hemmen oder vom rechten Wege abzulenken; vielmehr dringt gerade sie darauf, daß die Vernunft nicht willkürlich abbreche, daß sie nicht vor dem Ziele ermüde, und auf den Höhen ihrer Erkenntniß sich nicht durch verlockende Seitenpfade zu unwegsamen Gegenden und zu Abgründen ablenken lasse. Sie steht auf ihrer einsamen Felsenhöhe wie ein vorausgeeilter Führer, der uns durch seine Stellung das Ziel und die Richtung bezeichnet, um zu ihm auf die Höhe zu gelangen, der es aber unserem eigenen Nachdenken überlassen muß, den Weg zu finden, der uns sicher neben Schlünden und Tiefen dahin führt. Sie überläßt uns unserer Freiheit, nur kann sie nicht zugeben, daß wir die Willkür für die rechte Freiheit ansehen und den Irrweg als den Weg zur Wahrheit betrachten. Die Vernunft mag ihren Weg gehen, aber unsichtbar wandert sie als Führerin ihr zur Seite.

Nichts kann überhaupt thörichter sein, als die Meinung, die Kirche gehe geflissentlich darauf aus, die Rechte der Vernunft zu beschränken und ihre Freiheit in möglichst enge

Grenzen einzuschließen. Läge dieser Trieb in ihr, so würde sie sich gern und bereitwillig mit den Systemen des Skepticismus befreunden und seine Zugeständnisse mit beiden Händen ergreifen. Allein gerade das Gegentheil ist, wie wir sehen, der Fall. Mit nicht minderer Entschiedenheit tritt sie ihm gegenüber für die Rechte der Vernunft ein, wie sie den Uebermuth der Vernunft, alleinige Quelle und Norm aller Wahrheit zu sein, in seine Schranken zurückweist, unbekümmert dabei um die Dienste, welche der Skepticismus oder Rationalismus mit heuchlerischer Miene ihr anträgt. Sie weiß, daß sie ohne die menschliche Vernunft nicht bestehen und durch die schrankenlose Vernunft untergehen müßte.

Nach diesen Grundsätzen regelt sie ihr Verhältniß zu den Bestrebungen der menschlichen Vernunftwissenschaft, sowohl zu denen, welche in ihrem eigenen Schooße bei ihren Gläubigen, wie außerhalb desselben bei ihren Gegnern hervortreten.

Sie hat bei ihren Gläubigen nichts dawider, wenn bei diesen das Bedürfniß und der Drang sich einstellt, durch wissenschaftliche Untersuchung sich der Gründe bewußt zu werden, aus welchen man die Kirche und in ihr die Offenbarung anerkennt. Sie gibt ihnen vielmehr die freudige Verheißung auf den Weg mit, daß diese Untersuchung nothwendig zu ihren Gunsten ausfallen werde. Aber sie warnt auch davor, nicht vorzeitig zu ermüden, nicht die erste beste Station als das Ziel und nicht den ersten besten Hügel als den zu erklimmenden Gipfel zu betrachten. Sie zeigt ihnen das in der Höhe schimmernde Ziel und überläßt es ihnen und ihrem Gewissen, den Weg dahin zu finden. Doch zu der Lüge kann sie sich niemals verstehen, wenn die Vernunft ein anderes Ziel auf ihrer Wanderung gefunden zu haben glaubt, dieses falsche Ziel für das wahre zu erklären und von sich selbst abzufallen.

Auch bei ihren Gegnern tadelt sie nicht den Vernunft-

gebrauch als solchen. Es kann ihr z. B. nicht beikommen, den protestantischen Rationalismus darum zu tadeln, daß er dem vernunftfeindlichen Dogma der Reformationszeit die Rechte der menschlichen Vernunft entgegengestellt habe. Im Gegentheil, so in dieser Allgemeinheit betrachtet, muß sie es als einen Fortschritt und als eine Annäherung an die Wahrheit begrüßen, wenn jenem Dogma gegenüber der Protestantismus anfängt, sich auf die Vernunft zu besinnen. Diese Vernunft kann sich in ihrer Reinheit und Lauterkeit zu ihr nicht feindselig verhalten. Aber sie kann es nicht gutheißen, wenn diese Vernunft, anstatt sich ihrer vollen, berechtigten Freiheit zu bedienen, gleich von vornherein, bewußt oder unbewußt, sich in eine falsche Abhängigkeit begibt, wenn sie ein willkürlich ersonnenes Christenthum, und nicht das Christenthum der Geschichte, von vornherein zum Zielpunkt ihrer Untersuchung nimmt. Hier muß sie die volle Unbefangenheit, die unbedingteste Unparteilichkeit, eine gänzliche Gleichgültigkeit fordern in Bezug darauf, ob der letzte Schritt der Vernunfterkenntniß zum Protestantismus oder zur katholischen Kirche führe. Sie darf diese Untersuchung nicht vor der Zeit in's Stocken gerathen lassen, darf einen vorzeitigen Abschluß nicht gestatten; sie muß immer und immer die erlahmende Vernunft wieder aufscheuchen und nicht in falscher Sicherheit sich selbst betrügen lassen. Dagegen, daß sie fortschreitet bis an's Ende, hat sie nichts einzuwenden, und dagegen, daß am Ende der Untersuchung ein prüfender Blick auf Christenthum und Kirche geworfen werde, noch weniger; das ist vielmehr ihr sehnlichster Wunsch, indem sie sich wohl bewußt ist, daß die prüfende Vergleichung zwischen dem Christenthum und der Kirche des Protestantismus und dem Christenthum und der Kirche des Katholicismus nicht zu ihrem Nachtheil ausschlagen werde.

Die Kirche will immer das Ganze, Volle, Ungeschmälerte. Sie will die ganze Vernunft, sie will aber auch die ganze

Offenbarung. Sie duldet es nicht, daß die Offenbarung verstümmelt werde, sie stimmt aber auch nicht bei, wenn nur die theilweise Vernunft zur Geltung kommen soll. Sie will das Ganze auf der einen, wie auf der andern Seite.

So gestattet sie denn die freie Untersuchung aller Vorfragen, deren Beantwortung der Annahme des christlichen Glaubens vorhergeht; nur kann sie, da sie das unerschütterliche Bewußtsein in sich trägt, daß eine ehrliche und aufrichtige Untersuchung dieser Art nicht gegen sie, sondern nur für sie ausfallen könne, ihr Dasein selbst nicht den zufälligen Ergebnissen derselben preisgeben. Sie kann den Jüngern der Wissenschaft nur immer und immer zurufen: quaerite et invenietis. Sie setzt also voraus, daß es dem denkenden Geiste möglich sei, das Verhältniß der Welt zu Gott so weit zu erkennen, um daraus auf das Dasein eines persönlichen Gottes schließen zu können, der sich in der Natur offenbart, und der in der Ordnung, in den Gesetzen und in dem ideellen Wesen aller Dinge noch heute vernehmlich zum Menschengeiste redet. Was ist denn unser Denken anders, als ein Umsetzen der Dinge der realen Welt in die allgemeinen Begriffe einer idealen Welt? Also dasselbe, was wir vornehmen, so oft wir beim Lesen die conventionellen Zeichen umsetzen in vernünftige Gedanken. So gewiß der Sprachforscher, wenn er zum ersten Mal aus den hieroglyphischen Zeichen ein menschliches Wort, einen menschlichen Begriff herausliest, in diesen Zeichen nicht mehr ein launenhaftes Spiel des Zufalls erblickt, sondern sie auf einen vernünftigen Geist zurückführt, der in ihnen seinen Gedanken Ausdruck gegeben: so gewiß führen wir mit jedem Worte, in welchem wir das ideale und begriffliche Wesen der Dinge aussprechen, dieselben zurück auf einen Geist, der ursprünglich diese Begriffe gedacht, der sie durch seinen Willen in einer Welt außer sich

verwirklicht und dadurch dem Menschengeiste kundgethan hat. Das ganze Naturleben mit seinem geistigen Hintergrund, auf dem es ruht, ist nichts als eine erstarrte Sprache Gottes, eine ununterbrochene Anrede an den menschlichen Geist. Damit stehen wir schon auf dem Boden der Offenbarung. Wenn es der Zweck der Natur ist, Gottes Dasein zu offenbaren und seine Herrlichkeit zu erzählen, so kann Gott, wenn das menschliche Ohr zu stumpf geworden ist für diese Stimme, diese Sprache noch durch das Wunder verstärken, und wie durch die Natur, kann er auch innerlich durch den Menschengeist selbst sich offenbaren. Die Kirche sagt uns nun: in Jesus von Nazareth hat sich Gott geoffenbart und zwar durch Menschwerdung, und anstatt diese Lehre stolz zurückzuweisen, sind wir vielmehr durch die Vernunft selbst genöthigt, die Thatsache zu prüfen. Wenn nun eine Weltansicht, die entweder dualistisch Gott und Welt trennt und keine Einwirkung Gottes auf die Welt zugibt, oder monistisch beide ineinander aufgehen läßt, und eine ewige Menschwerdung Gottes in der Geschichte annimmt, nothwendig die Thatsachen des Lebens Jesu von ihrer Voraussetzung aus (also doch nur hypothetisch!) läugnen muß: so hat dagegen die theistische Weltanschauung, wie wir sie eben in den Grundzügen dargelegt haben, gegen eben dieselben Thatsachen nichts einzuwenden. Nun aber steht fest, daß die Glaubwürdigkeit der Quellen für das Leben Jesu hauptsächlich erst von jenem dualistischen oder monistischen Standpunkt aus in Zweifel gezogen ist, daß erst dieser philosophische Zweifel den historischen geweckt und, wie heute das Resultat dieser kritischen Untersuchungen sich gestaltet, ihn nur sehr mangelhaft gegen die Glaubwürdigkeit jener Quellen bewaffnet hat. Entwerfen wir uns nach diesen Quellen ein Lebensbild von Jesus; stehen wir staunend vor seiner fleckenlosen Heiligkeit, prüfen wir die von ihm ge=

wirkten Wunder, beachten wir die Theophanien in den wichtigsten Abschnitten seines Lebens, finden wir den vollsten Einklang zwischen den Grundthatsachen seines Lebens, zwischen seiner Geburt einerseits und seinem Tod, seiner Auferstehung und Himmelfahrt andererseits, vernehmen wir, so vorbereitet, aus seinem eigenen Munde den untrüglichen Commentar zu diesen Thatsachen und blicken wir, wenn wir nach dem Zwecke dieser Menschwerdung fragen, auf den Gang der alten Geschichte im Judenthum und Heidenthum: so werden wir uns der Ueberzeugung nicht erwehren können, daß in Jesus eine besondere, und zwar die höchste Offenbarung Gottes selbst in der Annahme der menschlichen Natur stattgefunden habe. Und fragen wir dann, wie der, in welchem die alte Welt gipfelt, sich verhalte zur Menschheit nach ihm, so wird uns auch wohl die Thatsache der katholischen Kirche als der Anstalt, in welcher Christus als Erlöser fortlebt, verständlich werden. Wir stehen an der Schwelle der katholischen Kirche.

Aber sie ist auch die Grenze der menschlichen Vernunft. Hier kann sie zögernd stehen bleiben und nur einen sehnsuchtsvollen Blick von ihrem Horeb in die gesegneten Gefilde der Kirche werfen; oder sich entschließen, einzutreten in diese geheimnißvollen, himmelauf strebenden Wölbungen. Dann aber muß sie es thun an der Hand der Kirche und aus ihrem Schooße zu einem neuen Leben wiedergeboren. Dann muß der hl. Geist, der den Leib der Kirche beseelt und in steter Einheit mit Christus erhält, auch den menschlichen Geist beseelen und den Menschen eingliedern in den sichtbaren Leib Jesu Christi. Und indem dieß geschieht, findet die Vermählung der Vernunft mit der Offenbarung statt, und wie der Geist jetzt mit klarem Auge nach unten schaut in das Reich der natürlichen Wahrheit, so blickt er auch himmelwärts in das Reich der übernatürlichen Wahrheit.

Dadurch wird die Einheit der Vernunft und Offenbarung in dem Menschen hervorgebracht; zu der Empfänglichkeit der Vernunft tritt der hl. Geist als formendes, erhebendes, neu beseelendes und gestaltendes Princip hinzu. Eine gottmenschliche Einheit ist es, welche Natürliches und Uebernatürliches miteinander vereinigt. In dieser seiner neuen Wesenheit ist der Christ, obwohl bloßes Glied der Kirche, ein Abbild derselben in ihrer gottmenschlichen Beschaffenheit.

Indessen ist die Frage, ob wir die Grenze für die Vernunft und die Tragweite ihrer Erkenntnißkräfte nicht zu früh gezogen haben, ob es ihr also nicht möglich sei, noch weiter vorzudringen und Theile der Wahrheit, die ursprünglich der Offenbarung zugehören, vor ihr Forum zu ziehen? An Versuchen dieser Art hat es, auch nachdem die Kirche gegen Hermes ihr Urtheil gesprochen, nicht gefehlt, und selbst in ihrem Mißlingen haben sie Zeugniß dafür abgelegt, wie kräftig in der katholischen Kirche das Gefühl von der Berechtigung und Nothwendigkeit der Vernunfterkenntniß sei.

IV.

A. Günther.

Ein neuer Versuch in dieser Richtung ist von A. Günther gemacht. Wir beurtheilen hier seine Lehre nicht vom philosophischen Standpunkt. Wir gestehen, daß wir in dieser Hinsicht ihr niemals den wissenschaftlichen Werth haben beimessen können, der ihr von manchen Zeitgenossen beigelegt ist. Uns interessirt hier nur, wie er kühn die eben abgesteckten Grenzen überschritten, und wie sich die Kirche zu dieser Grenzüberschreitung verhalten habe.

A. Günther gehört zu den Diadochen der Spekulation, welche, als das große Universalreich der Hegelschen Philosophie sich auflöste, zahlreich auf den Trümmern der-

selben sich ansiedelten und ein neues Reich zu gründen versuchten. Damals war viel von einer Fortbildung der Philosophie auf der gegebenen historischen Grundlage die Rede, und dazu bedurfte man eines neuen Ausgangspunktes. Unter den Zeitgenossen, die höchstens bis auf Kant zurückgreifen wollten, entschloß er sich zu dem weitesten Rückschritt, nämlich bis auf Cartesius und das Cogito ergo sum. Nicht, daß er dabei die Umwandlung übersah, welche inzwischen die Naturphilosophie seit Kant an sich erfahren hatte, oder als ob er mit dem Cogito ergo sum auch die ganze Cartesianische Philosophie habe in den Kauf nehmen wollen. Allein die in dem Cogito ergo sum liegende Denknothwendigkeit erschien ihm doch als der Grund- und Eckstein der ganzen Philosophie, als das Princip, aus welchem mit innerer Nothwendigkeit das ganze Gebiet der Wahrheit hergeleitet werden müsse und in reichhaltigerer Weise, als bisher, hergeleitet werden könne. Ein ganzes Stück der geoffenbarten Wahrheit könne auf diesem Wege für die Vernunft erobert werden, und der Erfolg der Wissenschaft dem Christenthum und der Kirche zu Gute kommen. Für die Kirche hätte dieß verlockend sein können.

Und in der That, scheinbar geht das System an der Schnur der innern Denknothwendigkeit von einer Wahrheit zur andern fort, um mit der Lehre von der Menschwerdung seinen Kreislauf zu beschließen. Die Lehre von der hl. Dreifaltigkeit, von der Schöpfung, dem Sündenfall, der Erlösung und Menschwerdung sind Glieder dieser Kette, von denen eines das andere mit innerer Nothwendigkeit bedingt, und die mit ihrem ersten Ring an die menschliche Vernunft und an das menschliche Selbstbewußtsein befestigt sind.

Der menschliche Geist nämlich, indem er seine Lebensäußerungen auf sich selbst als Grund zurückführt, erkennt sich als endlichen und beschränkten Geist, dem sich unmittel-

bar die Idee eines Geistes gegenüberstellt, der als Ursache des Universums unendlicher, absoluter Geist sein muß. In ähnlicher Weise, wie der Geist zu Gott kommt, dadurch nämlich, daß er sich als Ursache seiner Lebensäußerungen ponirt, als absolute Ursache dagegen negirt, kommt umgekehrt auch Gott zur Welt. Gott entfaltet sein Wesen und Selbstbewußtsein in den drei Momenten der Thesis, Antithesis und Synthesis, d. h. in den drei göttlichen Personen, denen aber trotz aller Persönlichkeit untersagt ist, ihr Wesen und Selbstbewußtsein wiederum in denselben Momenten weiter zu entfalten, da ja sonst, wie in den indischen Mythologien, zuletzt ein zahlloser Schwarm von Göttern oder göttlichen Personen entstehen müßte. Dadurch nun, daß Gott sich in den drei göttlichen Personen gestaltet, hat er das Bewußtsein, alles Sein in sich zu umfassen, ein Bewußtsein, dem freilich sogleich der dunkele Schatten von einem Nicht-Ich Gottes, von einem Sein, das nicht er selbst ist, sich anheftet. Erst dann kann folglich das Selbstbewußtsein Gottes zur Ruhe gelangen, wenn es dieses Nicht-Ich von sich ausstößt und durch Negation zu einer eigenen Wirklichkeit neben sich, zur Welt gestaltet. Denn indem er das Nicht-Ich von sich negirt, löst er es von sich ab und macht es zum einen Sein für sich, was keine Schwierigkeit hat, da bekanntlich die Negation der Negation eine Affirmation macht. Vermöge dieses Ursprungs ist die Welt die Contraposition Gottes, und demnach, wenn Gott dreipersönlich in der Einheit des Wesens ist, existirt die Welt in dreifacher Wesenheit mit formeller Einheit. Diese Einheit tritt im Menschen ein, der Synthese von Natur und Geist, und zwar derart, daß in ihm die Naturseele und der Geist bei einander wohnen, die Seele vermöge der Begriffsbildung als Princip der Naturerkenntniß, der Geist als Organ der Idee, als Princip für die Erkenntniß der Erscheinungen in ihrem Grunde. Bei seiner

Freiheit konnte der Mensch sündigen, und hat gesündigt, wie der Widerstreit in der menschlichen Natur zwischen Seele und Geist beweist. Die wirkliche Sünde aber mußte entweder die Vernichtung des Sünders nach sich ziehen oder sie deutet, wenn diese Vernichtung nicht geschah, darauf hin, daß eine erlösende und versöhnende Macht in das menschliche Geschlecht eingegangen sei. Diese göttliche Macht ist der Logos, der zuerst als Gewissen in der Menschheit lebte, bis er persönlich als wirklicher Erlöser auf Erden erschien.

Daß diese Theorie mit den von der christlichen Wissenschaft seit ihrem ersten Ursprung allgemein gehegten Ueberzeugungen nicht übereinstimmte, namentlich nicht in dem Dualismus zwischen Gott und Welt, wußte Günther recht gut, war aber dabei von der Wahrheit seiner Theorie und von der Folgerichtigkeit seiner immanenten Denknothwendigkeit so lebhaft durchdrungen, daß er lieber der gesammten christlichen Wissenschaft Unrecht gab, als an seiner Denknothwendigkeit zweifelte. Und doch war in derselben gleich der erste Schritt vom Selbstbewußtsein zum Gottesbewußtsein ein Schritt in's Blaue, wie die Feuerbach'sche Ansicht vom Ursprung des Gottesbewußtsein zeigt. Er forderte darum eine vollständige Emancipation von der frühern Wissenschaft, einen gänzlichen Bruch mit derselben, eine Erneuerung derselben auf der von ihm aufgestellten Basis. Ihr schlimmstes Verbrechen war nach ihm ihr Bündniß mit der alten Philosophie, das schon die Alexandriner geschlossen, und durch welches sie einen unbewußten Pantheismus, einen Semipantheismus in die christliche Lehre von der Schöpfung eingeschwärzt haben sollten. Dieses Festhalten an der alten Philosophie ist darum der Uebel größtes und muß aus der christlichen Wissenschaft um jeden Preis verbannt werden.

Eine Philosophie, welche so unverhohlen den Bruch mit allen Traditionen der kirchlichen Wissenschaft erklärte, und

sich allein das rechte Verständniß der geoffenbarten Wahrheit so selbstvertrauend beimaß, mußte die Aufmerksamkeit der kirchlichen Auctorität erregen und zur Prüfung dieser Ansprüche auffordern. Das Resultat derselben war die Censurirung der Günther'schen Schriften am 8. Jan. 1857. Ueber die Beweggründe derselben hat sich der Papst in einem Schreiben an den damaligen Cardinal-Erzbischof von Cöln vom 15. Juni 1857 folgendermaßen ausgesprochen:

Es herrsche, sagt er, in dieser Theorie weit und breit das System des Rationalismus, dessen Auswüchse sich zeigen in der Auffassung der Lehre von der hl. Dreifaltigkeit, von der Person Jesu Christi, von dem Wesen des Menschen und der Freiheit Gottes in Erschaffung der Welt. Am meisten sei zu mißbilligen und zu verwerfen, daß Günther der menschlichen Vernunft und Philosophie auf dem Gebiete der Offenbarung ein Lehramt (jus magisterii) unbefugterweise ertheile. Dadurch würden die unverrückbaren Grenzen zwischen der Wissenschaft und dem Glauben verwirrt, und würde die stete Unwandelbarkeit des stets sich selbst gleichen Glaubens den Wechselfällen und den Irrthümern der Philosophie und der menschlichen Wissenschaft preisgegeben. Auf dem Gebiete der Offenbarung dürften Vernunft und Philosophie niemals herrschen (dominari), sondern dürften ihr nur in untergeordneter Weise dienen (ancillari). Auch tadelt der Papst den Mangel an Ehrfurcht vor den hl. Vätern, die Feindschaft gegen die theologischen Schulen, die neu geschaffene Schulsprache und die Eigenheiten der wissenschaftlichen Terminologie.

Auch in dieser Entscheidung ist der Grundgedanke zunächst der, daß Vernunft und Offenbarung jederzeit ihr eigenes Erkenntnißgebiet für sich haben, und daß die Grenzen zwischen ihnen nicht verwischt werden dürfen. Der Unterschied bestehe darin, daß die Offenbarung stets und

unwandelbar dieselbe sei, die Philosophie dagegen und die einzelnen Zweige des menschlichen Wissens überhaupt der Veränderung und dem Irrthum unterliegen. Die materielle Unveränderlichkeit der Offenbarung mußte daher verloren gehen, wenn ihr Inhalt von dem wechselnden Stande der Wissenschaft abhängig gemacht und dieser das Recht eingeräumt würde, denselben je nach ihren Ergebnissen aufzufassen und auszulegen. Mit jeder neuen Phase, in welche die gesammte Wissenschaft tritt, müßte auch der Inhalt der Offenbarung von neuem bestimmt und festgesetzt werden. Jedes Zeitalter, jede Epoche der Wissenschaft würde ihr eigenes Christenthum haben, und bald ein Fortschritt in der Auffassung desselben, bald ein Stillstand, bald ein Rückschritt stattfinden. Da dieß mit dem Begriff der Offenbarung als eines in sich abgeschlossenen Kreises von göttlichen Wahrheiten durchaus unvereinbar ist, so scheint daraus die Forderung sich zu ergeben, daß die Vernunft überhaupt sich jeder Thätigkeit auf dem Gebiete der Offenbarung enthalte, daß sie sich damit begnüge, bis an die Schwelle der Kirche vorzudringen, innerhalb der Kirche und der kirchlichen Lehre aber schweige.

Gleichwohl hat die päpstliche Entscheidung diese Folgerung nicht gezogen, und hätte sie auch nicht ziehen können, ohne zu erklären, daß die Offenbarung in sich selbst einer wissenschaftlichen Darstellung und Begründung weder fähig noch bedürftig sei.

Wenn nun also doch die Vernunftwissenschaft hinübergreift auf das Gebiet der Offenbarung, so wird die Frage sein, wie weit in diesem Falle ihre Berechtigung reiche?

Da sie nicht zur Herrin und Auslegerin der Offenbarung werden darf, wie wir gesehen haben, so kann dieß nur geschehen, indem sie der Offenbarung ihre Dienste anbietet und alles dasjenige ihr leistet, was zu einer wissenschaft=

lichen Darstellung und Begründung in formeller und materieller Beziehung nothwendig ist. Sie wird, wie der Papst in der seit der Scholastik allgemein herkömmlichen Weise es ausdrückt, zur Dienerin, zur Magd der Theologie. Hierüber haben wir uns zu verständigen.

Zunächst ist zu bemerken, daß mit dieser Verhältnißbestimmung keineswegs die Rechte der Vernunft auf Freiheit und Selbständigkeit in ihrem eigenen Gebiet geschmälert werden sollen. Die früher besprochenen Grundsätze über diesen Punkt werden durch diese neue Entscheidung nicht im mindesten berührt, vielmehr werden sie vorausgesetzt und durch die Art und Weise, wie der Papst sich über dieselben äußert, bestätigt. Es handelt sich aber hier um eine neue Frage, darum nämlich, ob und wie weit die Vernunftwissenschaft auch Anwendung finde auf das Gebiet der Offenbarung, wodurch von selbst, wenn dieß eingeräumt wird, die Gegenfrage hervorgerufen wird, ob und wie weit eine Anwendung der Offenbarung auch auf das Gebiet der Vernunftwissenschaft zulässig sei. Also unter der Voraussetzung der Selbständigkeit beider Gebiete handelt es sich jetzt um die gegenseitigen Beziehungen unter ihnen, um die Verbindung, die beide mit einander eingehen können. Von diesen beiden Fragen hat nun die päpstliche Entscheidung nur die erste berührt und, wie oben angegeben, beantwortet.

Daß eine Verbindung der Vernunftwissenschaft mit der Offenbarung stattfinden könne und dürfe, dagegen wird nach den bisherigen Erörterungen nichts einzuwenden sein. Die Vernunft ist eine Führerin zur Wahrheit und bis zu einem gewissen Punkte vermag sie den menschlichen Geist selbständig zu führen. An dieser Grenze verzichtet sie selbst freiwillig auf das Amt der weitern Führung und tritt ihren bisherigen Primat an die Offenbarung und Kirche ab. Von

hier an ist es also die Kirche, welche das Lehramt übernimmt, mit dem Inhalt der Offenbarung uns bekannt macht, denselben auslegt und durch die Mittheilung des hl. Geistes den Glauben an die Wahrheit desselben, sowie die innere Gewißheit der Ueberzeugung bewirkt. Damit ist, soweit Glaube und Taufe Bedingungen der ewigen Seligkeit sind, diesen Bedingungen Genüge geschehen; zu diesem Zweck braucht zum Glauben nichts weiter hinzuzutreten, als daß er sich in sich selbst als Hoffnung und Liebe entfalte, und in dieser übernatürlichen Richtung beharre. Diese practische Seite ist die Hauptsache; auf diesem Boden müssen alle stehen, welche in der Kirche ihr ewiges Heil suchen.

Zu diesem Glaubensleben kann nun ein wissenschaftliches Bedürfniß hinzutreten; noch mehr: da die Gnade in ihrer Wirksamkeit die natürlichen Vermögen des Geistes nicht zum Stillstand bringt, sondern vielmehr zu lebhafterer Bewegung und Bethätigung emporhebt, so wird der Glaube selbst sich gedrungen und getrieben fühlen, auch noch ein wissenschaftliches Verständniß zu suchen und dasselbe mit sich zu vereinigen. Dieses, durch die natürlichen Erkenntnißkräfte des menschlichen Geistes hervorgebracht, wird also in untergeordneter, accidenteller Weise zum Glauben hinzukommen, mit dem in ihm begründeten Bewußtsein, daß dasjenige, was die Kirche lehrt, nicht bloß auf ihre Auctorität, sondern auch nach unserer selbstgewonnenen Ueberzeugung Inhalt der Offenbarung sei. Mit andern Worten: wir glauben nicht bloß in demüthiger Unterwerfung unter die Auctorität der Kirche, daß sie den wahren Inhalt der Offenbarung lehre, sondern wir werden uns auch der Gründe bewußt, worauf diese Thatsache beruht, warum z. B. die Kirche den Inhalt der Offenbarung gerade so aufgefaßt, und unter gegebenen Umständen gerade so und nicht anders ausgelegt habe. Wir überzeugen uns, daß die Kirche bei ihrer

dogmatischen Lehrthätigkeit sich stets an den Inhalt der Offenbarung gebunden habe.

Es entsteht also hier ein ganz ähnliches Verhältniß, wie es im Ganzen und Großen auch innerhalb des natürlichen Bewußtseins zwischen der erfahrungsmäßigen Thatsache und der wissenschaftlichen Erkenntniß derselben stattfindet. Die letztere besteht nicht darin, daß sie erfahrungsmäßig constatirte Thatsachen umstößt und an die Stelle der Wirklichkeit, wie wir sie durch die Erfahrung kennen, eine ganz andere widersprechende setzt, sondern darin, daß sie die gegebenen Thatsachen auf ihre Gründe zurückführt, sie dadurch, daß sie dieselben in ihren Gründen betrachtet, wieder flüssig macht und in ihrer fortlaufenden, wirklichen Genesis begreift. Der Standpunkt der Erfahrung ist derjenige der in ihrem Werden abgeschlossenen Thatsache, der Standpunkt der Wissenschaft ist derjenige des genetischen Zusammenhangs zwischen der Ursache und dem aus ihr entstandenen Product.

So macht auch die aus dem Glauben entsprungene Wissenschaft die Thatsachen des kirchlichen Bewußtseins, die in der Kirche geltenden Lehren zum Gegenstand der Untersuchung, nicht um sie zu läugnen, denn dadurch würde die im Glauben bereits bestehende Gewißheit aufgehoben, sondern um sie zu erklären, um die Gründe zu erkennen, warum die Kirche so und nicht anders lehre, und wie diese bestimmte Lehre in der Kirche geworden sei.

Wie also die Vernunft sich auf dem Gebiet der natürlichen Wahrheit sich der allgemein menschlichen Erfahrung unterordnet, um sie aus ihren Gründen zu begreifen, so ordnet sich auf dem Gebiet der Offenbarung die Vernunft den Lehren der Kirche unter, um sie in ihrem Ursprung zu erkennen. Sie fragt nicht bloß, was lehrt die Kirche, sondern auch, warum lehrt sie es so.

Nach diesen Grundsätzen bestimmt sich die theologische

Aufgabe und das theologische Beweisverfahren. Jene Aufgabe kann eine mehrfache sein. Es kann sich darum handeln, die Kirche in ihrer historischen Stellung sowohl zur Zeit vor Christus wie nach Christus zu erkennen (historische Theologie); oder darum, die in der Kirche niedergelegte Offenbarung als Wahrheit vom allgemein theoretischen Standpunkt zu erkennen (speculative Theologie); oder darum, die bestimmte Thätigkeit zu erkennen, welche die Kirche als Lehrerin der Wahrheit, als Ausspenderin der göttlichen Geheimnisse und als Erzieherin der Menschheit ausübt (practische Theologie). Wir bleiben hier bei der speculativen Theologie stehen, um an ihr die Vernunftthätigkeit weiter zu verfolgen.

Ihre erste Aufgabe wird hier offenbar sein, die kirchliche Lehre ihrem Inhalte nach mit allen wesentlichen Bestimmungen aus den authentischen Quellen genau zu fixiren. Dadurch wird die Thatsache festgestellt, auf deren wissenschaftliche Erkenntniß es ankommt. Fragen wir nun, in welchem Falle diese wissenschaftliche Erkenntniß und Begründung als wirklich vollzogen anzunehmen sei, so ergeben sich bestimmte Kriterien, an denen die Wahrheit der Kirchenlehre zu prüfen ist. Da nun die Kirche uns ihre Lehre als katholische Lehre überliefert, so muß alles, was der Begriff katholisch in sich schließt, an jeder ihrer Lehren sich nachweisen lassen. Wie und in welcher Weise wird das geschehen?

Die Lehre der Kirche ist erstens dann katholisch, wenn sie die Lehre nicht bloß der gegenwärtigen Kirche, sondern der Gesammtkirche ist, von den Aposteln bis auf die Gegenwart. Dieß zu zeigen, ist Sache des Traditionsbeweises, welcher das Dogma nach rückwärts in der Vergangenheit bis auf die Zeiten der Apostel in den ächten Documenten der kirchlichen Tradition zu verfolgen hat. Es muß aus ihm erhellen, daß die Kirche nur dasjenige lehrt, oder nur dasjenige als formelles Dogma ausgesprochen hat, was

Inhalt der kirchlichen Lehre von Anfang der Kirche an gewesen ist.

Die in der Tradition nachgewiesene Lehre der Kirche ist zweitens katholisch, wenn sie der christlichen Offenbarung angehört und mithin in den Schriften des Neuen Testaments enthalten ist, diese Schriften aufgefaßt als die Grundlage und den lebendigen Keim der kirchlichen Tradition. An zweiter Stelle wäre demnach der Schriftbeweis und zwar mit Rücksicht zunächst auf das Neue Testament zu führen.

Da aber die Offenbarung in Christus ihre Anknüpfungspunkte und ihre Vorbereitung in der alttestamentlichen Offenbarung hat, und beide zusammen die eine Offenbarung Gottes ausmachen, so ist drittens zu zeigen, daß die in Tradition und Neuem Testament nachgewiesene Lehre der Kirche auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung erwachsen sei. Wird diese Forderung erfüllt, so ist die kirchliche Lehre auch in dem Sinne als katholisch nachgewiesen, daß sie der allgemeinen Offenbarung Gottes angehört und in derselben ihre Wurzel hat.

Katholisch ist die Lehre der Kirche viertens auch dadurch, daß sie die ganze menschliche Natur, das ganze Gebiet der menschlichen Vernunfterkenntniß zu ihrer Voraussetzung hat. Wäre dieß nicht der Fall, so würde sie nur für einzelne Naturen oder besondere Bildungsstufen, nicht für den Menschen als solchen ohne Rücksicht auf die durch die Geschichte entstandenen Unterschiede passen. Diese menschliche Natur und Vernunft hat nun ihre freie und unbefangene Entwicklung erhalten im Heidenthum, und zwar abschließend in der griechischen Philosophie. Demnach ist weiter eine Vergleichung der geoffenbarten und von der Kirche ausgelegten Lehre mit den Ergebnissen der griechischen Philosophie vorzunehmen, indem einerseits gezeigt wird, wie hier Vernunft und Offenbarung mit einander harmoniren,

andererseits in den Fällen der Divergenz dargethan wird, wie durch die Offenbarung, auf die Vernunfterkenntniß als Kriterium angewendet, erst der volle und reine Inhalt der Vernunfterkenntniß festgestellt, von seinen Irrthümern befreit und in seiner ganzen Klarheit und Fülle ausgedacht ist.

Katholisch ist fünftens die kirchliche Lehre endlich dadurch, daß sie nicht bloß die geschichtliche Vernunft, sondern die Vernunft als solche für sich hat. Dieser Standpunkt der Vernunfterkenntniß ist nur der Standpunkt der modernen Philosophie, und folglich muß auch mit ihr eine Vergleichung der kirchlichen Lehre angestellt werden. Hier handelt es sich darum, zu zeigen, daß die wahren Resultate der modernen Philosophie der kirchlichen Lehre nicht widersprechen, daß dagegen, wo der Fall des Widerspruchs vorliegt, das Recht auf Seite der kirchlichen Lehre und nicht auf Seite der Philosophie sei, daß die Kirche nicht ihre Lehren zu ändern und den philosophischen Theorien anzupassen, daß vielmehr die Philosophie ihre Ergebnisse zu revidiren und begangene Fehler zu verbessern habe. Es wird dieser Nachweis geführt durch die Kritik, welche vom Standpunkt der kirchlichen Lehre an der Philosophie geübt wird.

Denken wir uns diesen Beweis geführt, so ist Zweierlei zur Evidenz gebracht: erstens die Kirche ist Trägerin und Lehrerin der gesammten Offenbarung Gottes von ihrem Beginn bis auf die Gegenwart, und zweitens, sie hat zu ihrer Voraussetzung und Grundlage die allgemeine menschliche Natur und die gesammte Vernunfterkenntniß, d. h. sie ist im wahrhaften und strengen Sinne des Worts katholisch. Der Aufgabe des theologischen Beweises ist damit genügt.

In der Entwicklung dieses theologischen Beweisverfahrens tritt die Vernunft nirgend als Herrscherin oder Gebieterin auf. Denn keine einzige von den Bestimmungen, auf welchem Wege der theologische Beweis zu führen sei, ist von

der Vernunft der Offenbarung aufgedrängt, vielmehr sind alle aus dem Begriff der Offenbarung selbst hergenommen und von demselben bedingt. Alle Forderungen, welche dieß Beweisverfahren in sich schließt, sind aufgestellt unter der Voraussetzung, daß die Offenbarung das wirklich ist, was sie sein will, sind also nur Folgerungen aus dieser Voraussetzung selbst.

Wie nun eine formale Dienstleistung der Vernunft für die Offenbarung, nämlich durch Verzeichnung eines bestimmten Beweisverfahrens, stattfinde, haben wir in den bisherigen Erörterungen dargethan. Indessen auf die bloß formale Seite beschränkt sie sich nicht; sie hat auch eine materielle Seite; die Vernunft selbst mit ihrem Inhalt, mit ihrer Summe von Erkenntniß der Wahrheit, kommt in Frage. Es springt das von selbst in die Augen, wenn man bedenkt, was soeben über die Vergleichung der Offenbarung mit der Vernunfterkenntniß gesagt worden ist. Auch hier tritt die Vernunft im Dienste der Offenbarung auf. Ueber diesen Punkt haben wir uns noch zu verständigen.

Wenn, wie wir oben zeigten, die Offenbarung als Kriterium für die Vernunfterkenntniß angewendet wird, so kann dieß von Seite der Offenbarung nur geschehen unter der Voraussetzung, daß in ihr die ganze und volle Vernunfterkenntniß, soweit durch sie das religiöse Verhalten des Menschen wesentlich bedingt ist, schon implicite und gewissermaßen latent enthalten sei, daß alle ihre Lehren eine Seite haben, in welcher schon eine ganz bestimmte Auffassung aller natürlichen Wahrheit gegeben sei. So ist es nun in der That, und es ist nicht schwer, sich davon zu überzeugen. Nehmen wir die Gotteslehre, das Dogma von der hl. Dreifaltigkeit, so ist klar, daß dasselbe nicht mit jedem beliebigen Gottesbegriff, etwa dem pantheistischen oder dualistischen, sondern nur mit einem einzigen, dem theistischen zusammen stimme. Nehmen

wir das Dogma von der Schöpfung, so ist auch dieses nicht mit jeder beliebigen materialistischen oder pantheistischen u. s. w. Auffassung, sondern nur mit derjenigen in Einklang, welche in dem Weltganzen die Verwirklichung der Gedanken eines schöpferischen Geistes erblickt. Ebenso ist in der Lehre vom Urzustand und Sündenfall ein ganz bestimmter Begriff vom Wesen des Menschen, in der Lehre von der Vorbereitung der Erlösung ein ganz bestimmter Begriff von der Entwicklung der Menschheit in der Geschichte, in der Lehre von der Person Christi ein ganz bestimmter Begriff der menschlichen Natur, in der Lehre von der Rechtfertigung ein ganz bestimmter Begriff der menschlichen Freiheit, in der Lehre von den Sacramenten ein ganz bestimmter Begriff von der Natur und ihrer Beziehung zum Menschen und in der Lehre von den letzten Dingen eine ganz bestimmte natürliche und sittliche Weltordnung vorausgesetzt. Und nur mit diesen Voraussetzungen harmonirt die kirchliche Lehre. Genau gesprochen, sind es also diese mit den kirchlichen Lehren untrennbar verwachsenen Voraussetzungen, welche als Maßstab an die Vernunfterkenntniß angelegt werden, und diese Voraussetzungen haben sich gleichzeitig mit dem Dogma gebildet. In der Hand der Häresie nämlich ist die alte Philosophie zur herrschenden Macht über die Offenbarung gemacht und der Schlüssel gewesen, durch welchen man das Verständniß derselben sich verschaffen wollte, während die Kirche den Inhalt der ihr anvertrauten Offenbarung dazu gebrauchte, den Wahrheitsgehalt der alten Philosophie zu ermessen. Diese Bestrebungen hat die Scholastik des Mittelalters aufgenommen und fortgesetzt, sie hat damit ihre Philosophie geschaffen, die den Voraussetzungen der Offenbarung und kirchlichen Lehre durchaus angepaßt war.

Diese Bemerkungen lassen uns die so überaus schwierige Lage der katholischen Wissenschaft und die Krisis begreifen,

in der sie gegenwärtig sich befindet. Oben haben wir gesehen, daß die Selbständigkeit der Philosophie neben der Theologie, wie sie am Ausgang des Mittelalters eintrat, etwas Berechtigtes war, das im Entwicklungsgang der Scholastik selbst lag, und daß der Umschwung, welchen die Naturwissenschaft an der gesammten empirischen Basis der Philosophie hervorbrachte, dieselbe nöthigte, selbständig ihre Untersuchungen wieder aufzunehmen.

Hier haben wir gesehen, daß mit den Dogmen sich zugleich eine christliche Vernunftwissenschaft gebildet habe, daß diese mit den Dogmen innerlich zusammenhänge und nicht davon abgelöst werden könne, ohne den Inhalt des Dogmas selbst zu zerstören. Das Recht der Vernunft und die Forderungen der Kirche scheinen hier in einen schweren, kaum zu lösenden Conflict zu gerathen. Einfach zur Philosophie des Mittelalters zurückkehren, wäre ein Anachronismus, hieße die Rechte der menschlichen Vernunft beeinträchtigen und das Recht der geschichtlichen Bewegung verkennen. Sich auf den Standpunkt der modernen Philosophie stellen, hieße einfach den Bruch mit den Glaubenslehren der Kirche aussprechen. Wie ist da zu helfen?

Der Widerspruch ist nicht so groß, ja er ist gar nicht vorhanden, wenn man nur genau die Forderungen auf jeder Seite genau abwägt. Es ist klar, daß materiell an den Vernunftwahrheiten, welche das religiöse Gebiet berühren und die von der Kirche ausgesprochenen Voraussetzungen der Offenbarung sind, nicht gerüttelt und nichts geändert werden dürfe. Die Kirche muß hier einfach die Forderung auf Anerkennung und Unterwerfung unter ihre Auctorität stellen. Aber indem sie es thut und diese Wahrheiten für Vernunftwahrheiten erklärt, stellt sie damit der Vernunftwissenschaft die ihr zufallende Aufgabe, bezeichnet sie die von ihr zu lösenden Probleme und gibt das Ziel an,

in welchem die Vernunfterkenntniß sich zu vollenden hat, wenn sie das ganze Reich ihrer Wahrheit bis zum Ende durchmessen hat. Andererseits räumt sie der Vernunft das Recht ein, mit ihren Erkenntnißmitteln und auf ihrem Standpunkte es zur Erkenntniß dieser Wahrheiten zu bringen. Sie nimmt ihr nicht das Denken ab, erklärt es nicht für überflüssig und widersetzt sich der geistigen Bewegung nicht; sie hält nur fest an ihrem Resultat und hegt die Erwartung, daß es die Vernunft zu demselben Resultate bringen werde und müsse, wenn sie wirklich ehrlich und unbefangen verfährt und nichts anderes kennt, als die Liebe zur Wahrheit. Wie sie aber der Vernunft das Recht der freien Bewegung läßt, so muß sie sich das Recht der Prüfung und die Entscheidung darüber vorbehalten, ob die philosophischen Resultate mit den von ihr festgehaltenen religiösen Grundwahrheiten der Vernunft übereinstimmen oder nicht. Im letztern Fall hemmt sie die Vernunftthätigkeit nicht, sondern ermuntert sie nur zu neuen Anstrengungen und zur Ausdauer bis an's Ende. Dabei hat die theologische Kritik, wie wir sie oben dargestellt haben, ihr vorzuarbeiten. Aus dieser gegenseitigen Hülfsleistung muß auf dem Gebiete der Wissenschaft die lebendigste Bewegung und eine Rastlosigkeit der Bestrebungen hervorgehen, die nicht ruht, bis sie zu Ende gekommen ist und das Ziel erreicht hat.

Die Kirche thut hier nicht anders, als etwa ein Mathematiker thut, der bei einer sehr schwierigen, weitläufigen und verwickelten Rechnung dem Zögling das Resultat schon im Voraus angibt. Dadurch werden natürlich die mathematischen Operationen, die das Resultat ergeben, nicht überflüssig gemacht; sie werden auch nicht in ihrer Freiheit beeinträchtigt, und es ist denkbar, daß der Schüler auf einem ganz andern Wege zu dem rechten Resultat gelangt, als der Meister. Aber dadurch, daß der Schüler durch irrige Com-

binationen einmal oder wiederholt ein anderes Resultat herausrechnet, wird sich natürlich der Meister nicht bewegen lassen, sein Resultat für falsch zu erklären. Er kann nur den Schüler immer und immer wieder auffordern zu rechnen, bis er durch richtige Operationen zum richtigen Resultat gelangt. Genau so ist es auch hier beim Verhältniß der Kirche zur freien, selbständigen Philosophie. Und erinnern wir uns, unter welchen Umständen die Trennung der Philosophie von der Theologie vor sich gegangen ist, so hat ja gerade die Philosophie die gesuchte Uebereinstimmung mit der Offenbarung als das Problem mit sich genommen, mit dessen Lösung sie sich in ihrer Freiheit und auf ihrem neuen Standpunkt beschäftigen wollte. Doch fordert dieser Punkt an der Hand einer neuern kirchlichen Entscheidung noch eine eingehende Untersuchung.

V.

J. Frohschammer.

Anlaß zu dieser Entscheidung hat bekanntlich die von J. Frohschammer versuchte Reform der Philosophie gegeben. Diese Reform läuft zuletzt auf einen Dualismus zwischen dem einfach gläubigen Verhalten zur Offenbarung und Kirche einerseits, und dem wissenschaftlichen Verhalten zu demselben Objecte andererseits hinaus. Diese Verschiedenheit ist aber nur eine formelle, betrifft nur die Art und Weise, wie wir den Inhalt der Offenbarung uns aneignen, nicht aber den Inhalt selbst, der in beiden Fällen derselbe sein soll. Es ist dieß, wie man sieht, dieselbe Sprache, welche einst Hegel geführt und durch deren verlockenden Klang er seiner Zeit so viele protestantische Theologen auf seine Seite gezogen hat. Diese Periode des Vertrauens ist, nachdem man sich durch die daraus hervorgegangene Theologie der Verläug-

nung alles historischen Christenthums faktisch von der Tragweite dieses Grundsatzes überzeugt hat, für die positive Theologie des Protestantismus längst vorübergegangen. Denn so wie Hegel diesen Grundsatz verstand, nämlich *monistisch* in dem Sinn, daß alle Wahrheiten und Thatsachen der Offenbarung in Sätze seiner pantheistischen Naturphilosophie, in „die Sprache der Götter", übertragen werden sollten, um hierin sich als Vernunftwahrheiten zu erweisen, ist dieser Grundsatz der Tod des Christenthums und aller Offenbarung. In diesem Zusammenhang betrachtet, ist die Frohschammer'sche Reform nur ein Spätling aus der Wurzel der Hegel'schen Philosophie auf *katholischem* Boden, und in Wahrheit besteht der einzige Unterschied zwischen beiden lediglich darin, daß Hegel vom Pantheismus und Frohschammer vom Theismus ausgeht. Seine auf jenen Grundsatz und diesen Theismus gegründete philosophische Theorie ist demnach nichts als eine neue Abart des Rationalismus, ein theistischer Rationalismus, auf das nächste verwandt mit den Ansichten von Lamennais vor seinem Abfalle von der Kirche. Sein neuestes Werk: *Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft* (Wien 1868), hat darüber jeden Zweifel gehoben [1].

---

[1] S. 9 heißt es: „Die natürliche Weltauffassung, die Wissenschaft der Natur mit ihren Bildungen und Gesetzen und die Erkenntniß des Wesens und der Aufgabe der menschlichen Gesellschaft haben seit etwa zwei Jahrhunderten eine so vollständige Entwickelung und Umwandlung erfahren, wie alle übrigen Jahrtausende der Menschheit hindurch nicht geschah. Begreiflicherweise muß daher die *Religion*, insbesondere *das Christenthum eine neue Orientirung* suchen, muß sich mit *dieser neu gewonnenen* natürlichen Weltauffassung *in ein harmonisches Verhältniß* setzen, und *es ist selbstverständlich, daß dabei alles aufgegeben werden muß, was aus der frühern irrthümlichen Auffassung der Natur, des Men-*

Als Bedingung für die Vernunft, damit sie ihre große Aufgabe, die geoffenbarte Wahrheit als immanente Vernunftwahrheit zu erkennen, löse, verlangt Frohschammer, daß sie sich in ihrer wahren Eigenschaft als Erkenntnißvermögen begreife. Er unterscheidet nämlich die Vernunft als solche, wie sie dem menschlichen Geiste als Erkenntnißvermögen innewohnt, losgelöst von ihrer Entwicklung in der Geschichte, etwa wie sie als Princip dieser Entwicklung zu Grunde liegt, und die geschichtlich gebildete Vernunft, wie sie, gestärkt und gehoben durch den geschichtlichen Entwicklungsgang, jetzt in der Menschheit sich findet. Als den Inhalt derselben bezeichnet er die Potenz des Gottesbewußtseins, welche Potenz natürlich mit der Vernunft in ihrem geschichtlichen Fortschritt sich allmählich zur Wirklichkeit, zur actuellen Gotteserkenntniß, ausgestaltet hat. In diesem Bildungsgange hat nun vor allem das Christenthum und die aus dem Christenthum entsprossene Wissenschaft einen mächtigen Einfluß auf die Vernunft ausgeübt. Die menschliche Vernunft ist zur christlich gebildeten Vernunft geworden, wodurch nicht nur die Kraft des Erkenntnißvermögens gewachsen, sondern mit ihm zugleich der Inhalt, die Potenz des Gottesbewußtseins, zur höchsten Actualität gesteigert ist. Daraus folgt nun, daß alles, was als Offenbarung draußen und in der Kirche ist, ebenso auch innen, d. h. in dieser historisch und christlich gebildeten Vernunft ist, diese also den gesammten Inhalt der Offenbarung aus sich zu erzeugen vermag.

Es wäre leicht, in dieser geschichtlich gebildeten Vernunft und in der Entwicklung der Potenz des Gottesbewußtseins

---

schendaseins und selbst des göttlichen Wirkens in der Welt mit demselben verbunden war." Das heißt: die freie Wissenschaft ist Auslegerin der Offenbarung, und ihrer Auslegung und ihren Entscheidungen hat sich die kirchliche Lehrgewalt zu unterwerfen.

die Analogie in der Hegel'schen Philosophie nachzuweisen. Allein für uns kommt diese neue Theorie nur soweit in Betracht, als sie Grundlage der päpstlichen Entscheidung geworden ist. Wir haben demnach einfach über sie zu berichten, nicht sie kritisch zu untersuchen.

Aus den genannten Voraussetzungen zieht nun Frohschammer den ganzen richtigen Schluß, daß dieser Vernunft nirgendwo eine Grenze gesetzt sei, daß sie soweit reiche, wie die Offenbarung geht. Vor ihr verschwindet der Unterschied zwischen den natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten. Diese übernatürlichen Wahrheiten sind entweder wie die heilige Dreifaltigkeit aus der Schöpfung, oder insofern sie Thatsachen und Heilsbestimmungen betreffen und auf freie göttliche Willensacte zurückgehen, als geschichtsphilosophische Thatsachen zu begreifen. Für die philosophische Erkenntniß liegt darin kein Unterschied.

Es gibt darum ein dreifaches Verhältniß des Menschen zur Wahrheit: erstens der einfache Glaube ohne Vernunfterkenntniß, der theologische Auctoritätsglaube. „Er ist trotz aller innern Gnadenerleuchtungen entweder einem bodenlosen Ungefähr oder einer blinden Schicksalsmacht anheimgegeben." Zweitens Vernunft und Glaube vereint, so zwar, daß wohl ein Theil der Wahrheit der Vernunft zugewiesen, der andere jedoch als Kreis der übernatürlichen Wahrheiten dem Glauben reservirt wird, dem allenfalls die Vernunft (Philosophie) Magddienste zu erweisen hat. Und drittens die reine volle Vernunft, welche sich aus diesem Magddienste emancipirt, sich als Herrin für sich erkennt, des Glaubens und der Kirche nicht bedarf, und sich als einzige Erkenntnißquelle genügt. Eine gläubige Philosophie kann es auf diesem Standpunkt nicht geben, wohl aber kann nicht bloß, sondern soll auch der Glaube und die Offenbarung Philosophie werden.

Diese Vernunftwissenschaft ist daher frei und ohne jegliche Schranke. Niemand ist berechtigt, ihr eine solche zu setzen. „Sie vermag unmittelbar in sich selber anzufangen, in sich selber gesetzmäßig fortzuschreiten und zum Ziele zu gelangen, ist also frei vom Anfang bis zu Ende.“ „Das Auctoritätsprincip kann nur mittelbar auf sie einwirken durch seinen bildenden, erziehenden Einfluß, nicht unmittelbar, nicht auctoritativ durch Befehl und Zwang.“

Diese freie, schrankenlose Vernunftwissenschaft entwickelt sich als allgemeine Vernunft in der Geschichte. Daraus folgt, daß von ihr die subjective Vernunft des Einzelnen zu unterscheiden ist. Was nun von jener gilt, gilt nicht auch unmittelbar von dieser. Sie kann zurückgeblieben, historisch nicht genugsam entwickelt sein; sie vermag alsdann nicht alle Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten aufzulösen; soweit sie mangelhaft bleibt, tritt der Glaube und die Unterwerfung unter die kirchliche Auctorität ergänzend ein. Natürlich, nur provisorisch.

Vergleichen wir nun die geoffenbarten Wahrheiten und die Vernunftwahrheiten mit einander, so können sie, vermöge ihrer unterschiedslosen Einheit auch nur Eine Wurzel haben. Diese einzige Wurzel ist die Uroffenbarung Gottes.

Diese Theorie ist in einem Schreiben des Papstes an den gegenwärtigen Erzbischof von München vom 11. Dez. 1862 einer ausführlichen Prüfung unterzogen. Das Urtheil stützt sich auf Frohschammer's Schriften (Einleitung in die Philosophie, München 1858, die Freiheit der Wissenschaft, München 1861) und auf die von ihm herausgegebene Zeitschrift Athenäum (Jahrg. 1862). Der Frohschammer'schen Theorie werden hier folgende kirchliche Lehrsätze entgegengestellt:

1. Für die menschliche Erkenntniß zerfällt das Gebiet der Einen Wahrheit in zwei Theile, in die Vernunftwahr-

heit und Offenbarung. Beide sind durch die bestimmtesten und allbekannte Grenzen von einander getrennt. Doch gibt es auch Wahrheiten, die in der Mitte liegen, und die Vernunft und Offenbarung mit einander gemein haben. Dahin gehören namentlich das Dasein, Wesen und die Eigenschaften Gottes. Ueber diese Grenzen erstreckt sich das Gebiet der Vernunftwissenschaft nicht hinaus. Jenseits desselben beginnt das Gebiet der übernatürlichen Wahrheiten, die sich auf die übernatürliche Erhebung des Menschen und seinen übernatürlichen Verkehr mit Gott beziehen, und hier beginnt ein anderes Erkenntnißprincip zu herrschen. Die Kenntniß derselben erhalten wir durch den heiligen Geist im Glauben und sie sind so erhaben, daß sie nicht bloß über die menschliche Vernunftwissenschaft, sondern auch über das natürliche Fassungsvermögen der Engel hinausragen. Auch für den Glauben bleiben sie immer noch mit einem heiligen Schleier bedeckt und in tiefes Dunkel gehüllt, so lange wir auf Erden wallen. Dieses Gebiet ist der Vernunftwissenschaft verschlossen; hier wird nicht aus der Vernunft, sondern aus der Offenbarung geschöpft, und diese durch den heiligen Geist und Glauben angeeignet.

2. Auf ihrem Gebiet dagegen bewegt sich die Vernunft mit voller Freiheit. Hier ist ihr die schönste und edelste Aufgabe zu Theil geworden und wiewohl sie durch die Erbsünde verfinstert ist, darf doch ihre Berechtigung nicht beanstandet werden, da sie nicht ganz erloschen ist. Auch die Wahrheiten, welche sie mit der Offenbarung gemein hat, ist sie berechtigt, einer wissenschaftlichen Untersuchung zu unterziehen. Sie darf dem natürlichen Denken den Weg zu diesen Dogmen bahnen, die indessen erst auf dem Standpunkt des Glaubens ihr rechtes Verständniß erhalten, und so vorbereiten auf den Grad vernünftiger Erkenntniß, der auch bei den Mysterien möglich ist, die zuerst nur im Glau-

ben aufgenommen werden können. In diesem Kreise bewegt sich die Vernunft, und so eingeschränkt finden die Bestrebungen der Vernunftwissenschaft die vollste Anerkennung und den Beifall des Papstes.

3. Die von Frohschammer geforderte uneingeschränkte Freiheit der Wissenschaft wird als mit dem übernatürlichen Charakter der Offenbarungswahrheiten durchaus unverträglich unbedingt verworfen, insbesondere auch der Satz, daß, wenn auch die Philosophie niemals gläubig werden könne, doch der Philosoph die Pflicht habe, sich der kirchlichen Auctorität zu unterwerfen, wenn er sie als solche erkannt habe.

4. In einem gewissen Sinne ist allerdings der Satz: daß die Philosophie nicht gläubig werden und der Auctorität sich nicht unterwerfen könne, erträglich, ja vielleicht zulässig, wenn nämlich die Philosophie sich lediglich auf dem Gebiete hält, auf dem sie berechtigt ist. Hier kann sie eben nur die Vernunft als Princip der Erkenntniß gelten lassen, ohne sich von anderer Seite Ergebnisse aufdrängen zu lassen. Aber auch hier gibt es eine Grenze. Die Vernunftwissenschaft wird niemals etwas lehren dürfen, was dem Inhalt der Offenbarung oder Kirchenlehre widerspricht, noch darf sie denselben, weil sie ihn nicht begreift, in Zweifel ziehen, noch endlich einer Entscheidung die Anerkennung versagen, welche von der kirchlichen Auctorität über einen bis dahin freien Satz der Philosophie gefällt worden ist.

Geräth die Vernunftwissenschaft in Irrthümer, so hat die Kirche in Folge der ihr von ihrem göttlichen Stifter übertragenen Gewalt nicht bloß das Recht, sondern namentlich auch die Pflicht, alle Irrthümer zu verurtheilen und zu verwerfen, nicht aber darf sie dieselben dulden, wenn nämlich der Vollbestand des Glaubens und das Heil der Seelen solches fordern. Und jeder Philosoph, der ein Sohn der Kirche sein will, ja auch die Philosophie selbst (die Vernunft-

wissenschaft) hat die Verpflichtung, der Kirchenlehre nicht zu widersprechen, und muß das zurück nehmen, was von der Kirche als Irrthum beanstandet worden ist.

Auf einen kurzen Ausdruck gebracht, geht der Inhalt der päpstlichen Entscheidung dahin: erstens, gegen die Freiheit der Vernunftwissenschaft ist im Princip nichts einzuwenden; nur muß sie zweitens die ihr gezogenen Grenzen nicht überschreiten und das Gebiet der Offenbarung nicht usurpiren, noch drittens da, wo sie das Gebiet der Offenbarung berührt, sich mit dieser Offenbarung in Widerspruch setzen, vielmehr muß sie viertens im Fall eines solchen Widerspruchs der kirchlichen Entscheidung sich unterwerfen, d. h. ihre Irrthümer demgemäß rectificiren.

Die letzten beiden Punkte sind es nun, welche für die oben aufgeworfene Frage von entscheidendem Gewicht sind. Es ist klar, daß hier die Kirche Vernunftwahrheiten voraussetze, welche ihrem Inhalte nach bereits feststehen und an denen wegen ihrer Einheit mit dem kirchlichen Dogma nicht gerüttelt werden darf, oder die, wenn auch bisher freigelassen, zur Offenbarung in einer so innigen Beziehung stehen, daß, wenn der Irrthum aus ihnen eine Waffe gegen die Offenbarung macht, die Kirche unausbleiblich dagegen einschreiten muß. Auf diese Wahrheiten hat also ebenso die Kirche wie die Vernunft ein Anrecht, im Collisionsfalle aber hat allein die Kirche das Recht einer definitiven Entscheidung. Einer bekannten Entscheidung der Kirche über die Auslegung der hl. Schrift analog, kann man sagen: die Vernunftwahrheit darf nicht ausgelegt werden gegen den Inhalt, welchen die Kirche stets in ihr gefunden oder stets in ihr vorausgesetzt hat.

Daß die Kirche, indem sie der Vernunftwissenschaft diese Beschränkung auferlegt, die Ansprüche der modernen Philosophie auf das empfindlichste verletze, kann nicht in Abrede

gestellt werden. Die moderne Philosophie erkennt eben gar keine Grenze an; sie betrachtet sich als die Inhaberin der ganzen Wahrheit; so weit ihre Erkenntniß reicht, so weit geht auch das Gebiet der Wahrheit. Mit ihrem Monopol der Wahrheit kann sie die Kirche als authentische Lehrerin der Wahrheit nicht neben sich dulden. Sie ist in dieser Hinsicht die ächte Schwester des modernen Staats, der ebenfalls in Religion, Gewissen, Kirche keine Schranke seiner Machtvollkommenheit gelten läßt, die Kirche als mit sich unverträglich und als seinen Ansprüchen im Wege von sich ausstößt, und von Staatswegen eine Religion und Kirche schaffen will, deren Cultus nur in einer Vergötterung des Staates bestehen kann. Nicht minder unduldsam ist auch die moderne Philosophie gegen die Offenbarung und deren Trägerin, die christliche Kirche, an deren Stelle sie ihre Auffassung des Christenthums setzen will, die schließlich auch nur in einen unbedingten Cultus der Vernunft auslaufen kann. Was immer unter solchen Umständen aus dem historischen Christus gemacht wird, er repräsentirt in sich doch stets nur die menschliche Vernunft und darf sich glücklich schätzen, wenn der Philosoph ihm wenigstens die Ebenbürtigkeit nicht ganz abspricht.

Ist dieses principiell feindselige Verhältniß nicht abzuläugnen, so ist ebenso unzweifelhaft, daß die Kirche diesen ihr Dasein bedrohenden Angriffen gegenüber sich im Stande der Nothwehr befindet und ihr ganzes Ansehen aufbieten muß, um sich selbst zu erhalten und die Wahrheit, deren Sache sie vertritt, nicht zu opfern. Aber einen merkwürdigen Unterschied nehmen wir in dem Verhalten der beiden kämpfenden Theile wahr, der unsere volle Aufmerksamkeit verdient. In der schrankenlosen Geltendmachung ihrer Rechte geht die Philosophie auf die volle Unterwerfung und Unterjochung des Christenthums und der Kirche unter ihren Richter-

spruch aus. Demgemäß könnte es nur als gerechte Vergeltung erscheinen, wenn die Kirche ihrerseits sich ihrer Feinde durch völlige Vernichtung und Rechtsloserklärung zu entledigen suchte, um sie auf immer zum Schweigen zu bringen. Allein gerade das Gegentheil ist der Fall. Die Feindschaft der Philosophie wird von ihr beantwortet mit der Erklärung, daß die Philosophie auf ihrem Gebiete frei und autonom und keiner anderen Auctorität als sich selbst unterworfen sei. Selbst die bitterste Noth kann die Kirche nicht dahin bringen, die der Vernunft zustehenden Rechte zu verläugnen. Auf welcher Seite der wahre Rechtssinn, das unerschütterliche Festhalten geheiligter Grundsätze sich offenbare, braucht nicht erst gesagt zu werden. Die Kirche will ein Concordat mit der Vernunft, und fordert die Wissenschaft als die Vertreterin der Vernunft auf, durch freie Mitwirkung dieses Concordat zu Stande zu bringen. Die moderne Wissenschaft dagegen, hierin dem modernen Staate ganz gleich, lehnt dieses Concordat höhnisch ab.

Die Kirche befindet sich also im Stande der Nothwehr mit der Pflicht der Selbsterhaltung, und da die Philosophie es verschmäht, sich selbst Grenzen zu setzen und diese Grenzbestimmungen zu respektiren, so muß die Kirche ihr solche Grenzen setzen und, so viel sie vermag, erwirken, daß diese Grenzen geachtet werden.

Dagegen erhebt nun die moderne Wissenschaft das Geschrei, daß die Kirche sich an den Rechten der menschlichen Vernunft vergreife, daß sie dieselben gewaltsam unterdrücke, daß sie alles in die Fesseln ihrer Dogmen schmieden wolle, daß sie mit einem Worte die abgesagte Feindin aller freien Vernunftbewegung sei.

Diese Anklage muß zuerst auf ihren wahren Werth zurückgeführt werden. Wir haben gesehen, daß die Kirche nicht bloß aus feiger Nachgiebigkeit und um des Friedens

willen, sondern aus Grundsatz ein Gebiet der Wahrheit bereitwillig der Vernunft einräume, und nur das Grenzwächteramt gegen die freischärlernde Vernunft sich vorbehalten habe. Insoweit entbehrt die Anklage jedes Inhalts und jedes Grundes.

Aber die Vernunft erhebt auch den Anspruch, diese Grenzen überschreiten und auch das der Kirche reservirte Gebiet der Wahrheit einnehmen und säcularisiren zu dürfen. Hier gilt es das Recht zu prüfen, welches der Philosophie auf einen Anspruch von solcher Tragweite zur Seite steht.

Hat die Vernunft ein solches unbeschränktes Recht auf den Besitz der Wahrheit? Diese Frage ist allerdings sowohl mit Ja wie mit Nein zu beantworten, je nach dem Begriff, welchen man von menschlicher Vernunft hat. Die pantheistische Vernunft hat es, jedenfalls muß sie es sich vindiciren. Denn sie ist ja die göttliche Vernunft selbst, die in der Philosophie zum Selbstbewußtsein erwacht, und es müßte eine sonderbare Offenbarung sein, die neben ihr noch Geltung ansprechen wollte. Sie kann höchstens nur eine scheinbare Offenbarung, und nur scheinbar von der Vernunftwahrheit verschieden sein. In Wirklichkeit ist sie mit ihr identisch, und wer Schein und Sein unterscheiden kann, wird sich auch bald und leicht davon überzeugen.

Das Wahre an der Sache ist aber, daß der pantheistische Gott selbst nur ein Scheingott ist. Aufgehend in der Natur, ist dieser Gott oder vielmehr dieses Göttliche selbst nichts als der Naturgrund, als die Natursubstanz, als die nach immanenten Gesetzen und Kräften wirkende und sich ausgestaltende Materie. Demgemäß wird es zweitens die Vernunft des Materialismus sein, welche Anspruch auf alleinige Geltung und Herrschaft im Reiche der mit den Affen stammverwandten Menschheit verlangt, wobei wir es der Logik abzubitten haben, wenn wir die contradictio in adjecto be-

gehen und beim Materialismus noch von Vernunft reden.

Aber der Materialismus selbst ist endlich nichts anderes als verhüllter Atheismus oder, wenn der Materie doch noch ein Cultus gewidmet sein soll, nichts anderes als Götzendienst. Und so würde denn zur pantheistischen und materialistischen Vernunft noch die atheistische sich mit dem Anspruch auf alleinige Geltung gesellen, und wollen wir bei der Entscheidung über diese Ansprüche das von der gesunden Logik diktirte Recht nicht verletzen, so müssen wir offenbar die atheistische Vernunft als am besten legitimirt erklären. Ihr, der schönsten Göttin, gebührt der Apfel.

Also im Namen der „Vernunft" müssen wir dem Todfeind der Vernunft, dem Atheismus, das Recht der Vernunft, das Recht der absoluten Vernunft sogar zuerkennen. Soll die Kirche zustimmen? Oder, wenn sie diese Zustimmung verweigert, sollen wir sagen, sie lege gewaltsame Hand an die Vernunft und wolle die Freigeborene fesseln?

Aber versuchen wir es mit der bescheidenen Vernunft, mit der Vernunft des Dualismus, die sich herbeiläßt, einen persönlichen Gott anzuerkennen, einen Gott indessen über den Wolken, außerhalb der Welt, beileibe keinen Gott, der uns nahe sein, vielleicht gar im Innersten unserer Persönlichkeit berühren könnte. Dieser Geist, zu dem wir nicht hinauf können, und der zu uns nicht herab kann, vermag sich natürlich auch nicht in der Geschichte zu offenbaren und ist, seitdem er, man weiß nicht wie? der Welt den ersten Anstoß gegeben hat, in Ruhestand getreten. Folglich ist der Mensch sich selbst überlassen, und seine Vernunft muß alleinige Quelle der Wahrheit und Erkenntniß sein. Alles daher, was sich neben ihr als Wahrheit und Offenbarung in der Geschichte ausgibt, muß Lug und Trug sein, vor allem die Kirche.

Dennoch macht diese Vernunft Anspruch darauf, noch immer religiös zu sein. Sie erkennt ja das Dasein eines überweltlichen Gottes an, und wenn sie sich auch mit dem Gottesdienst wenig zu schaffen macht, will sie ihn dafür desto mehr durch reine, selbstlose Sittlichkeit ehren.

Betrachten wir auch diese Vernunft. Mit welchem Recht erhebt sie den Anspruch darauf, ein Gottesbewußtsein zu besitzen? Woher stammt es? aus Gott? Nein, denn Gott kann sich nicht zu uns herablassen. Aus uns, aus unserm Denken? Nein, denn unser Denken kann nicht über die Welt hinaus zu Gott gelangen. Woher stammt es also, wenn weder aus Gott noch aus unserm Geiste? Es hat also überhaupt keinen Daseinsgrund; eine Erkenntniß aber, die nicht in der objectiven Wirklichkeit wurzelt, ist nichts als eine fixe Idee, ist Lug und Trug. Es gibt keinen Gott.

Also im Namen der Vernunft sollen wir auch hier dem Todfeind der Vernunft, dem Atheismus, das Recht der absoluten Vernunft einräumen, und der Kirche zumuthen, daß sie dieß gutheiße? Besteht denn das Recht der Vernunft nur in Rechten gegen die Vernunft und gegen die Wahrheit, selbst gegen die Wahrheit, die mit unauslöschlichen Zügen in unser Herz geschrieben ist, und welche nach der hl. Schrift nur die Thoren läugnen? Sollen wir die Kirche anklagen, daß sie uns nicht der Vernunft gegen die Vernunft überliefert?

Und doch erkennt die Kirche die Rechte der Vernunft, ihre Freiheit und Selbständigkeit an. Das muß also wohl eine Vernunft sein, welche weder die pantheistische noch die dualistische, vielleicht die wahre Vernunft ist, und vielleicht, daß diese wahre Vernunft sich selbst die rechten Schranken setzt, ohne sie sich erst von der Kirche setzen zu lassen.

Diese wahre Vernunft ist die religiöse, d. h. diejenige, welche die Welt und den menschlichen Geist, sowie das Wesen

Gottes so erkennt, daß dadurch weder die Selbständigkeit und Wirklichkeit des Endlichen, noch die wirkliche Existenz der Gottheit angetastet, im religiösen Verhalten aber eine innige Gegenseitigkeit begründet wird. Diese religiöse Vernunft ist die erste, ursprüngliche und ächt menschliche, und erst wenn sie durch den Pantheismus oder Dualismus hindurchgegangen ist, wird sie irreligiös und atheistisch, geräth aber eben dadurch in einen unheilvollen Widerspruch mit sich selbst, der nur Gewaltsprüchen weicht oder vielmehr trotz aller Gewaltsprüche sich aus dem Bewußtsein des Geistes nicht wegschaffen läßt. Der Geist in seiner unmittelbaren Beziehung auf die Ursache seines Daseins weiß sich religiös, und die Religion ist mit seinem ganzen Sein und Leben dergestalt verwoben, daß der Mensch auf diesem Standpunkt der Unmittelbarkeit sich der Wahrheit und Wirklichkeit derselben niemals ganz erwehren kann. Immer und immer ertönt auch bei dem verstocktesten Verbrecher, wenngleich aus der Ferne und immer schwächer, der Ruf des Jenseits in das Gewissen hinein, das sich von der Vorstellung eines persönlichen Gottes nicht losmachen kann. Und wenn dasjenige, dessen der Geist, ohne sich selbst aufzugeben, sich gar nicht entschlagen kann, für ihn nothwendig Wahrheit ist, so muß auch die Religion und das Gottesbewußtsein für ihn Wahrheit sein. Dem gegenüber steht die künstliche Reflexion des Atheismus, welcher sich bemüht, die Vorstellung von einem persönlichen Gott als leeren Wahn, als eine Täuschung und Phantasmagorie der unmittelbaren Vernunftthätigkeit nachzuweisen. Dadurch aber führt sich der Geist in einen ihn selbst vernichtenden Dualismus ein, dem er gar nicht entrinnen kann, so lange er in demselben befangen bleibt. So nothwendig er religiös und voll Glauben an einen wirklichen Gott ist, so nothwendig ist er auch irreligiös und Gottesläugner, und sucht er auf diesem Standpunkte Halt

und Festigkeit, so vertreibt ihn von hier wieder der Schatten des Gottesbewußtseins, das sich nun einmal aus ihm nicht herausreißen, sich nicht entwurzeln läßt.

Dieser Dualismus ist aber mit dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit schlechterdings unvereinbar. Diese Persönlichkeit ist eine und kann daher wohl Trägerin eines einheitlich in sich zusammenhängenden Bewußtseins, aber nicht Trägerin der grellsten, sich einander völlig aufhebenden Widersprüche sein. Darum hat der Geist, anstatt im Pantheismus oder Dualismus und seinem logischen Corollar, dem Atheismus, zu beharren, vielmehr zu fragen, ob damit der Inhalt des unmittelbaren religiösen Bewußtseins vollständig und seinem ganzen Umfange nach ausgelegt sei. Da ist nun aber leicht zu erkennen, daß dieß nicht der Fall sei, daß vielmehr immer nur eine Seite der religiösen Beziehung festgehalten und gegen die andere geltend gemacht sei: im Pantheismus die Gottesidee, aber dergestalt, daß ihr das Endliche in seiner Wirklichkeit geopfert wird, im Dualismus die Wirklichkeit der Welt, aber mit Ausschluß eines wirklichen Gottes. Und eben, weil diese Auslegung in sich widersprechend und die eine so berechtigt ist als die andere, liegt darin der Beweis, daß sie eine falsche sei, und nur diejenige Recht habe, welche beide Seiten mit gleicher Entschiedenheit zur Geltung bringt und demgemäß sie in ihrer Einheit und gegenseitigen Beziehung erkennt. Das dadurch entstehende wissenschaftliche Bewußtsein hat offenbar denselben Inhalt wie das unmittelbare; die innere Einheit des Bewußtseins ist gewahrt und der dualistische Bruch zwischen beiden Seiten ist vermieden. Was geschehen ist, das ist nichts anderes, als daß die Thatsache des religiösen Verhaltens in ihrem Grunde, d. h. in ihrem Ursprunge aus den beiden hier zusammenwirkenden Faktoren, also genetisch erkannt ist.

Die Antwort, welche wir bei dieser Untersuchung erhal-

ten, lautet dahin, daß die religiöse Beziehung sowohl im Verhalten Gottes zum Menschen, wie in dem Verhalten des Menschen zu Gott begründet sei. Damit bekommen wir nun allerdings nicht eine absolut einfache Antwort, wie sie der Pantheismus gibt, wenn er das Selbstbewußtsein des Menschen in Gottesbewußtsein verwandelt, oder wie sie der Dualismus ertheilt, wenn er das Gottesbewußtsein in uns in Selbstbewußtsein auflöst. Dieß letztere ist aber nicht ein Vorzug größerer Einfachheit, die das Siegel der Wahrheit wäre, sondern umgekehrt für eine tiefere Betrachtung gleich von vornherein ein Kennzeichen wissenschaftlicher Schwäche und Oberflächlichkeit. Denn was wir auch aus der Wirklichkeit herausgreifen, um sein Wesen zu erklären und um in dem Wesen die Ursache zu erkennen, wir stoßen überall auf eine Duplicität, auf ein Princip der äußern Erscheinung (Stoff) und auf einen ihr inhärirenden Gedanken oder Begriff, der in ihr verwirklicht ist. Eine absolut einfache Antwort würde darum stets auch eine Unwahrheit sein.

Lösen wir nun unter diesem Gesichtspunkte das religiöse Bewußtsein in seine Faktoren auf, so ergibt sich zweierlei: erstens die wirkliche Existenz des menschlichen und des absoluten Geistes; und zweitens eine gegenseitige Beziehung der Art, daß der göttliche Geist, für dessen Unendlichkeit es in keiner zweiten Wirklichkeit eine Schranke gibt, den menschlichen Geist belebend und erhaltend berührt, und dieser menschliche Geist an dieser Berührung sich gleichsam zu Gott emporschwingt, um ihm den Tribut des Geschöpfes darzubringen. In diesem Verhältniß liegt bereits eine Offenbarung, und zwar eine allgemeine und natürliche, weil sie dem Menschengeiste als solchem, als Geschöpf Gottes, zukommt.

Daß nun der menschliche Geist in der Erkenntniß des Kreises von Wahrheiten, der aus diesem religiösen Verhal-

ten entspringt, frei und diese Erkenntniß selbst ihm zugänglich sei, gibt die Kirche ohne weiteres zu. Aber sie macht auch geltend, daß selbst in diesem Kreise die menschliche Vernunft nicht ausreiche, weil sie durch Sünde verfinstert sei. Werden also auch die hieher gehörenden Wahrheiten in ihrer Allgemeinheit, in ihren äußersten Umrissen erkannt, so gibt es doch auch hier Tiefen, deren Geheimniß das Denken nicht ergründet, und Räthsel, vor denen die Vernunft ahnungsvoll stehen bleibt. Und auch dagegen hat die religiöse Vernunft nichts einzuwenden; denn sie erkennt selbst, daß das religiöse Verhalten zu Gott im Menschen nicht in seiner ganzen Reinheit und normalen Vollkommenheit vorhanden sei.

Vom theoretischen Standpunkt nämlich muß sie fordern, daß unserm Bewußtsein nichts so nahe und innig sei, als Gott, in welchem wir als unserm Schöpfer und Erhalter leben, weben und sind. Wir müßten gar nicht uns selbst denken können, ohne in diesem Selbst zugleich den warmen Anhauch des göttlichen Lebens zu erkennen. Thatsächlich verhält es sich anders. Gott ist uns das Fernste; er steht hinter der Natur, die verhüllend und offenbarend zugleich zwischen ihn und uns hingetreten ist, und erst allmählich, erst Stufe für Stufe erheben wir uns zu ihm, wird die Natur für uns durchsichtig und licht und zu einem Spiegel der göttlichen Vollkommenheit. Worin ist dieser Widerspruch begründet? Wir werden schwerlich eine andere Antwort finden, als welche uns die Kirche von der ursprünglichen Trübung und Störung unseres religiösen Verhaltens zu Gott ertheilt hat.

Schon hier, wo sich der Geist seiner Schranken bewußt wird, muß ihm ein von Gott ausgehendes, die Finsterniß erleuchtendes Licht willkommen sein, an dem er seine Schwachheit stärkt und ergänzt. Noch weniger aber kann er auf diesem Standpunkt den Gedanken an die Möglichkeit einer

höheren und besonderen Offenbarung Gottes und die Sehnsucht nach der Wirklichkeit einer solchen abweisen. Denn daß die höchste Vernunft im Besitz der ganzen Wahrheit sei, während der endliche Geist aus sich nur einen beschränkten Theil erkennt; daß diese höchste Vernunft, wie sie in der Schöpfung bereits sich kundgethan, in noch höherer Weise sich zu offenbaren vermöge, und der menschliche Geist mit seiner Vernunft die Empfänglichkeit für diese Offenbarung besitze, alles das sind Sätze, die sich unschwer von diesem Standpunkte erhärten lassen. Und eben so gewiß ist es, daß diese höhere Offenbarung niemals in menschliche Vernunft verwandelt, und die menschliche Vernunft niemals als die Quelle, aus welcher jene Offenbarung stammt, angesehen und mit der göttlichen verwechselt werden könne.

Die menschliche Vernunft selbst muß es demnach anerkennen und fordern, daß sie auf das Gebiet der natürlichen Gotteserkenntniß beschränkt werde. Sie selbst muß, wenn ihr die Thatsache einer göttlichen Offenbarung in der Geschichte unabweisbar entgegentritt, sich dieser Offenbarung willig und demuthsvoll unterordnen, um die höhere Erkenntniß im Glauben zu empfangen. Sie kann gar nicht darauf ausgehen wollen, diese geoffenbarte, d. h. aus der absoluten Vernunft stammende Wahrheit in ihre rein menschliche, d. h. aus der endlichen Vernunft stammende Wahrheit verwandeln zu wollen. Soweit hat also die menschliche Vernunft gegen die Kirche nichts einzuwenden, und sie beklagt sich nicht über eine Beschädigung ihrer Rechte und Freiheit. Allein immerhin ist es doch nicht die volle Freiheit, welche die Kirche der Vernunft auch auf ihrem Gebiete einräumt. Auch der Vernunft, die willig die oben besprochenen Schranken sich selbst zieht, gestattet sie nicht innerhalb derselben völlig freien Spielraum. Den einen Grund dafür haben wir oben schon erörtert, und gefunden, daß auch die Vernunft ihn zugestehe,

weil nämlich in der natürlichen Religion nicht mehr das ganz normale Verhältniß zu Gott vorhanden ist. Aber auch der christlichen Vernunft setzt die Kirche noch Schranken, und zwar in den bestimmten natürlichen Wahrheiten, die sich mit den Dogmen und Lehren der Kirche verschmolzen haben oder nothwendige Voraussetzungen derselben sind. Diesen Punkt haben wir jetzt noch näher zu untersuchen.

Die Kirche hat der Vernunftwahrheit niemals fremd und gleichgültig gegenübergestanden, und könnte es auch nicht, wenn sie die ihr anvertraute Offenbarung in ihrem vollen Bestand und gegen feindselige Angriffe beschützen will. Sowie die Vernunftwissenschaft das Gebiet der religiösen Wahrheiten berührt, welche die natürliche Grundlage der Offenbarung bilden, so hat die Kirche vermöge ihres Lehramtes die Pflicht zu prüfen, ob sich Einstimmigkeit oder Widerspruch mit der Offenbarung herausstelle. Diese Pflicht hat die Kirche zum ersten Mal auszuüben gehabt, als sie sich der alten Philosophie gegenüber sah. Diese alte Philosophie, nachdem sie lange Zeit in den Schulen der Akademiker und Peripatetiker, der Stoiker, Epikureer und beginnenden Skeptiker, der Eklektiker und der mit neuer Kraft sich erhebenden Skeptiker, ein kümmerliches, vom theoretischen Interesse mehr und mehr entblößtes, unfruchtbares Dasein geführt hatte, schwang sich noch einmal, theils in den Vorläufern des Neuplatonismus, theils im Neuplatonismus selbst, zur Höhe einer Religionsphilosophie empor. Einerseits wollte sie erkennen, wie von Gott, dem überströmenden Lebensgrund alles Seins, die Wesen ausgeflossen, andererseits, wie sie aus diesem unseligen Zustande wieder in die Wesenseinheit mit ihm zurückkehren, und verirrte sich in beiden Richtungen auf die verderblichste Weise. Gott erschien ihr der Welt gegenüber nicht als freie, schöpferische Persönlichkeit,

deren Wille lediglich für das Dasein einer endlichen Welt entscheidend ist, sondern als ein Wesen, das unter dem Zwange einer Naturnothwendigkeit steht und dessen Ueberfülle sich aus innerem unwillkürlichen Drange in die Welt ergießen muß. Insofern nothwendig Pantheismus, nahm sie doch mehr oder weniger auch einen dualistischen Charakter an, da nach ihr die Welt als entfremdetes göttliches Wesen dem göttlichen Wesen an sich trauernd um die verlorene Einheit und sehnsuchtsvoll gegenübersteht. Daher erzeugt auch wieder dieser Dualismus den Monismus, die Rückkehr des Endlichen zu Gott, bis es wieder in die Einheit der göttlichen Substanz aufgesogen ist. Dieser Wechsel eines Hervorfluthens der Welt aus Gott und einer Rückströmung derselben in Gott, rein naturalistisch und als naturnothwendiger Gestaltungsprozeß aufgefaßt, ist der wesentliche Inhalt dieser Religionsphilosophie.

Sie nahm dabei dem Christenthum und der Kirche gegenüber eine doppelte Stellung ein. Sie warf sich erstens auf die alte Mythologie und suchte sich von ihrem Standpunkt aus durch allegorische Deutung der Mythenwelt mit ihr in Einklang zu setzen. In durchaus ähnlicher Weise, wie die Hegel'sche Philosophie im Verhältniß zum christlichen Dogma und den Thatsachen der Erlösung, betrachtete sie sich als das höhere wissenschaftliche Verständniß derselben und machte Anspruch darauf, als absoluter Ausdruck der Vernunftwahrheit zu gelten. In dieser Verbindung mit der Mythologie wurde sie die Apologetin des Heidenthums und Götterdienstes und schuf aus sich eine Theologie des Heidenthums, die in schroffer Feindseligkeit der beginnenden christlichen Theologie entgegentrat und die geoffenbarte Wahrheit mit großer Erbitterung bestritt.

Gegen diese aggressive Haltung der heidnischen Religionsphilosophie hatte sich die Kirche zu vertheidigen und ihre

Wahrheit zu schirmen. Sie konnte die Lehre von einem in sich selbst lebendigen, sich selbst genügenden, völlig freien Gott, vom Ursprung der Welt durch Schöpfung, von der Freiheit und dem Wahlvermögen des Menschen u. s. w. nicht aufgeben; alle diese Lehren mußte sie als die von ihr vorausgesetzte Vernunftwahrheit zur Geltung bringen. Da die menschliche Vernunft ihren Inhalt in falscher Auslegung darbot und festhielt, mußte sie den wahren Inhalt derselben darlegen und von ihrem Offenbarungsstandpunkt Interpretin derselben werden.

Die heidnische Religionsphilosophie nahm aber auch noch eine zweite, scheinbar freundlich entgegenkommende Stellung zum Christenthum ein. Es geschah dieß in den gnostischen Häresien, oder vielmehr, da das angedeutete Verhältniß sich nicht auf sie allein beschränkt, in den Häresien des patristischen Zeitalters überhaupt. Sie haben sämmtlich ihre theoretische Grundlage in der heidnischen Religionsphilosophie. Diese und zwar wiederum bei dem gleichen allgemeinen Grundcharakter, wie wir ihn oben bezeichnet haben, in den verschiedensten Gestalten, in welche sie sich als Zeitphilosophie kleidete, sollte der Schlüssel zum Verständniß der christlichen Offenbarungsthatsachen in der Kirchenlehre sein. Aehnlich, wie sich die heidnische Philosophie zur Mythologie stellte, wurde auch hier das Verhältniß zum Christenthum aufgefaßt, und der Versuch gemacht, mittelst Umdeutung der Offenbarungsthatsachen die eine allgemeine Natur- und Religionsphilosophie als höheres, wissenschaftliches Verständniß daraus zu gewinnen.

Es kam dazu, daß die ältern gnostischen Systeme auch an die heidnische Mythologie, wie an die christliche Offenbarungsgeschichte anknüpften, und dadurch vollends eine chaotische Verwirrung auf dem religiösen Gebiete hervorriefen.

In der Folge nahm zwar die Intensität des Triebes,

mit welchem man sich mit seinen religionsphilosophischen Theorien auf das Gebiet der Thatsachen des Christenthums stürzte, mehr und mehr ab. Die Kirche mit ihrem Dogma gewann immer mehr festen Fuß auf einem Boden, auf dem man sie schon nicht mehr anzugreifen wagte. Aber dafür trat die Reaction desto hartnäckiger und widerspruchsvoller bei den einzelnen Hauptdogmen: Einheit und Dreiheit in Gott, Menschwerdung, menschliche Natur Christi, Integrität unserer menschlichen Natur und ihrer sittlichen Vermögen hervor. Auf die Zeit, wo die Häresie die volle Umgestaltung des Christenthums in seinem ganzen Umfange erstrebte, folgte eine Zeit, wo man sich auf einzelne Dogmen beschränkte. Diese zudringlichen Dienstleistungen der Wissenschaft hatte die Kirche nicht bloß einfach sich zu verbitten, sondern sie mußte auch an die Stelle der falschen Grundsätze, von welchen jene Wissenschaft sich leiten ließ, die wahren setzen, und in Verbindung mit ihnen den Inhalt der Offenbarung aussprechen. So sind die christlichen Dogmen dieser Zeit entstanden, von welchen sich also die mit ihnen vereinigten Vernunftwahrheiten nicht ablösen lassen, ohne das Dogma selbst von neuem in Frage zu stellen. Und halten wir vom katholischen Standpunkt die Unfehlbarkeit dieser Lehrentscheidungen in Bezug auf die Offenbarung fest, so werden wir dieselbe Unfehlbarkeit auch für die Auslegung der Vernunftwahrheit einräumen müssen.

Auf dieser Grundlage hat die Theologie des Mittelalters fortgearbeitet. Indem sie in der alten Philosophie den vollendeten Ausdruck der Vernunftwahrheit, und in der Offenbarung und Kirchenlehre das höchste Kriterium der Wahrheit erkannte, hat sie die allgemeine und durchgreifende Einheit der Vernunftwahrheit zu Stande gebracht. Die Freiheit der Vernunftwissenschaft kam nicht in Frage: das Product dieses Freiheitsgebrauchs lag ja factisch in der alten

Philosophie vor. Es bedurfte nur noch ihrer Einheit mit der Offenbarung, und dabei mußte die menschliche Vernunft sich vor der göttlichen beugen.

Nun ist nicht zu läugnen, daß, je mehr und mehr im Lichte der Offenbarung der Inhalt der Vernunftwahrheit festgestellt wurde, diese, und zwar dieser bestimmte Inhalt, dadurch immer untrennbarer mit der Offenbarung verknüpft wurde. Es bildete sich ein System von Wahrheiten, deren Einheit mit der Offenbarung für die Kirche und für die Theologie feststand. Nur die Philosophie konnte sich ihrer Natur und Aufgabe gemäß mit diesem „Feststehen" nicht begnügen. Sie durfte diese Wahrheiten nicht von der Kirche oder von der Theologie empfangen; sie mußte dieselben aus sich selbst finden und als freies Geschenk der Theologie entgegentragen. Daher forderte sie die Freiheit, die Selbständigkeit auf ihrem Gebiete und erhielt sie.

Diese Freiheit ist aber nicht ein Suchen der Wahrheit auf's Gerathewohl, sondern in ihrer Freiheit hat die Vernunftwissenschaft eine ganz bestimmte Aufgabe mitgenommen, die Aufgabe nämlich, zu untersuchen, ob die von Kirche und Theologie an der alten Philosophie herausgestellten Vernunftwahrheiten solche in Wirklichkeit sind oder nicht. Was für die Theologie auf ihrem Standpunkt der Offenbarung und Kirche feststehende Wahrheit ist, das ist für die Philosophie P r o b l e m geworden, und entweder muß die Vernunft aus sich selbst bei diesen Wahrheiten anlangen und frei von neuem den Bund mit der Offenbarung schließen, oder sie muß mit vollem Bewußtsein die Unmöglichkeit davon erkennen und jedes Band mit der Offenbarung zerreißen. Aber sie darf nicht willkürlich stille stehen, ehe sie bei diesen Wahrheiten untersuchend und prüfend anlangt, und darf nicht vor ihnen die Augen schließen, als wären es nicht diese Wahrheiten, die sie als ihr Ziel und als den

Endpunkt ihrer geistigen Wanderschaft zu betrachten hätte. Während nun die Kirche diese Freiheit der Bewegung gestattet, bleibt sie selbst dabei unverrückbar auf ihrem Standpunkt stehen. Sie gestattet der Vernunft nicht, ihr Gebiet zu überschreiten, und wenn die Philosophie angebliche Vernunftwahrheiten gegen sie geltend machen will, weist sie dieselben als Irrthümer von ihrem Standpunkte zurück und fordert, daß die Philosophie ihr Problem und ihre Untersuchungen von neuem aufnehme. Ihr Prüfstein sind dabei die Vernunftwahrheiten, wie sie durch Anwendung der Offenbarung als Kriterium auf die alte Philosophie sich herausgestellt haben. Diesem Maßstab muß jede neue Philosophie sich unterwerfen.

So kommen beide zu ihrem Recht: Vernunft und Kirche. Die Vernunft behält in ihrem Gebiet das Recht freier Bewegung ganz und ungeschmälert. Die Kirche schreibt ihr nicht die Wege vor, die sie hier einschlagen und wandeln soll. Sie überläßt das der Vernunft selbst. Aber ebenso behält auch die Kirche ganz und ungeschmälert auf ihrem, dem religiösen, Gebiet ihr Recht und ihre Befugniß, indem sie die religiöse Wahrheit vor dem Eindringen von Irrthümern der Vernunfterkenntniß bewahrt und behütet. Geht daraus eine Beschränkung hervor, so ist das nicht bloß hier, sondern überall der Fall, wo zwei verschiedene Rechtssubjekte sich unter einander berühren. In Wahrheit besteht dann die Beschränkung der Freiheit lediglich darin, daß beide Theile ihre Rechte gegenseitig respektiren, und keiner sich Eingriffe in die Rechte des andern erlaubt. Die Kirche hat die Schranke ihres Rechtes immer anerkannt und, wie wir aus der Entscheidung gegen Frohschammer sehen, auch in neuester Zeit dieselbe bereitwillig eingestanden. Die Philosophie dagegen ist von einem Mißbrauch ihrer Freiheit und von einer Ausdehnung ihrer Rechte weit über ihre natürlichen Grenzen

hinein nicht freizusprechen. Sie wird sich bescheiden müssen, und zwar in ihrem eigenen Interesse, denn wie wir oben gesehen haben, wird sie in demselben Maße Unvernunft, als sie ihre Rechte übertreibt und ihre Grenzen überschreitet.

VI.

Die inneren Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung.

Wenn das ganze Gebiet der Wahrheit ein einheitliches Ganzes ist, und die Verschiedenheit in demselben erst durch unser subjectives Verhalten bedingt ist, je nachdem wir den einen Kreis von Wahrheiten aus der Vernunft, den andern aus der Offenbarung schöpfen; wenn aber durch unser subjectives Verhalten nicht ein Widerspruch in die Wahrheit selbst gebracht, sondern auch in der Wissenschaft die materielle Einheit gewahrt bleiben muß; so entsteht nun die Frage: wie ist diese Einheit in der Wissenschaft herzustellen, oder genauer, da die Vernunftwissenschaft der Offenbarungswissenschaft ihrer Natur nach vorhergeht, wie hat die erstere es anzugehen, daß sie nicht in Zwiespalt und Widerspruch mit der Offenbarung geräth, sondern mit ihr in Einheit bleibt? Diese Frage führt uns mitten in die bedeutendste Controverse der Gegenwart auf katholischer Seite, wobei uns das auffallende Schauspiel begegnet, daß Theologen das Recht der Vernunft auf Freiheit und Selbständigkeit neben der Offenbarung, Philosophen dagegen das Recht der Offenbarung auf eine gewisse Leitung und Führung der menschlichen Vernunft vertheidigen.

Bei einem völlig normalen Zustande der menschlichen Vernunft könnte diese Frage gar nicht entstehen. Es verstünde sich von selbst, daß man die Vernunft mit voller Beruhigung sich selbst überlassen könnte, in der Ueberzeugung, daß sie aus sich keine Wahrheit schöpfen könnte, welche nicht

mit der geoffenbarten Wahrheit im Einklang wäre. Allein wir müssen die menschliche Vernunft nun einmal nehmen, wie sie ist, und hier ist es Thatsache, daß sie zur vollständigen Erkenntniß der Wahrheit auch auf ihrem Gebiete unzureichend ist. Diese Mangelhaftigkeit ist an ihr besonders sichtbar hervorgetreten, seitdem sie sich der Leitung durch die Offenbarungswahrheiten entzogen, sich als selbständige Vernunftwissenschaft auf eigene Füße gestellt und unabhängig erklärt hat. Es ist daher begreiflich, daß gerade von philosophischer Seite, wo dieser feindselige Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung am peinlichsten und schmerzlichsten gefühlt wird, am entschiedensten die Forderung einer Umkehr, eines feierlichen Bruchs mit dieser ganzen Richtung, einer Unterwerfung unter die höhere Leitung der Offenbarung betont wird. Die Vernunftwissenschaft soll wieder, wie im Mittelalter, unter die Herrschaft der Offenbarung zurückgebracht werden. Unter der Leitung und dem Beistand der Offenbarung soll sie ihre höchste Kraft und Sicherheit empfangen; ohne diese Unterstützung vermöge sie nicht bis an's Ende der menschlichen Vernunft zu gehen, sich nicht zu vollenden und den ganzen Kreis der ihr innewohnenden Wahrheit zu umspannen. Mit einem Wort: die Offenbarung soll der Leitstern sein, an welchem sie sich beständig orientirt und auf ihrem Wege zurecht findet.

Alles dieses soll jedoch geschehen unbeschadet ihrer Selbständigkeit. Es ist weder darauf abgesehen, durch diese Abhängigkeit die Vernunftwissenschaft in Offenbarung aufzulösen, noch die Offenbarung aufgehen zu lassen in Vernunftwahrheit. Die Vernunftwissenschaft soll keinen Satz und keinen Begriff als den ihrigen anerkennen, welchen sie nicht mittelst der Denkthätigkeit als in der Vernunft oder der vernünftigen Erfahrung begründet nachweisen kann.

Von diesem Standpunkt aus wird die gesammte neuere

Philosophie, weil von der Leitung der Offenbarung emancipirt, im Princip verworfen. Von der Zeit an, wo sie die Principien der Vergangenheit verlassen, eine eigene Verfahrungsweise befolgt und neue Wege eingeschlagen hat, ist sie allmählich vom Glauben abgekommen und der christlichen Wahrheit feindlich entgegengetreten. Wie ein schlechter Baum ist sie mit der Wurzel auszurotten und zu vertilgen. Alle Bemühungen, auf denselben Principien ein neues Gebäude der Philosophie im christlichen Sinne zu errichten, sind vergeblich. Dieselben Principien können auch immer nur wieder dieselben Folgerungen ergeben. Will man eine Philosophie im christlichen Sinn, so muß man zu den philosophischen Grundsätzen des Mittelalters zurückkehren und die Vernunft von vornherein unter die Leitung der Offenbarung stellen.

Hiernach müßte es scheinen, als könnte die Vernunft nicht schnell und gründlich genug sich von den modernen Verirrungen lossagen, um verarmt und entblößt in's verlassene Vaterhaus zurückzueilen. Ganz so schlimm ist die Sache jedoch nicht gemeint. Nicht als Bettlerin, sondern mit allen Errungenschaften der neuern Wissenschaft ausgestattet, soll sie die Heimath wieder aufsuchen und die altchristliche Wissenschaft damit bereichern. Denn wiewohl das Fundamentalprincip der neuern Vernunftwissenschaft vom christlichen und katholischen Standpunkt zu verwerfen ist, so ist sie doch nicht in allen ihren Richtungen, in allen ihren Ergebnissen und in allen Beziehungen bei Seite zu schieben, und nicht jeder durch ihre Entwicklung bedingte und herbeigeführte Fortschritt in Abrede zu stellen. Und diese Bereicherung der alten Vernunftwissenschaft ist so bedeutend, daß auch sie nun wieder in Fluß geräth und durch Fortbildung ihrer Vollendung näher gebracht wird.

Man wird von dieser Anschauung, so lebendig man das theilweise an ihr Berechtigte fühlen mag, nicht sagen können,

daß sie vollkommen klar und ohne alle Verworrenheit sei. Wägen wir nach ihrem Werth alte und neue Vernunftwissenschaft ab, so müssen wir von beiden sagen, daß sie Wahrheit und Irrthum enthalten, mit dem Unterschiede, daß die eine grundsätzlich mit der Offenbarung übereinstimmen wolle, die andere dagegen bei ihrer Freiheit auch den Widerspruch gegen die Offenbarung nicht scheue. Allein wenn jene auch Irrthümer enthält, so mag der allgemeine Grundsatz noch so vortrefflich und christlich sein, es kommt doch die Uebereinstimmung der Offenbarung nicht mit der wahren und reinen Vernunft, sondern mit einer von Irrthum noch nicht ganz befreiten Vernunft zu Stande, und der Mangel an Uebereinstimmung muß evident werden, sobald die Mängel der Vernunfterkenntniß aufgedeckt werden. Also trotz der Leitung durch die Offenbarung ist auch hier der Widerspruch nicht ganz vermieden. Andererseits, wenn die neuere Vernunftwissenschaft so Vieles enthält, was als Bereicherung in die alte Vernunftwissenschaft mit hinüber genommen werden muß, so ist auch sie nicht lauter Irrthum, so enthält auch sie trotz ihrer falschen Principien Wahrheiten, und soweit dieß der Fall ist, steht sie auch mit der Offenbarung in Einklang. Man kann also nicht sagen, daß die Vernunft in ihrer Freiheit nur widerchristliche Gedanken hervorbringen könne. Will man daher die alte Vernunftwissenschaft durch die neuere ergänzen, so ist eben die Frage, ob nicht, um die alte zu beleben, ihr auch etwas von der Freiheit und Selbständigkeit der neuern mitgetheilt werden müsse. Da dünkt uns doch die andere Forderung, der ganzen modernen Gedankenwelt zu entsagen, und einfach auf den einen Hauptvertreter der Scholastik zurückzugreifen, bei weitem klarer, einfacher und verständlicher. Man weiß doch, was man soll.

Wie es scheint, rührt diese Verworrenheit daher, daß

man nicht scharf genug unterscheidet, welche Stellung die Theologie als wissenschaftliche Vertreterin der Offenbarung, und welche Stellung die Philosophie, als Vertreterin der wahren Vernunft gegen die falsche, der neuern Wissenschaft mit ihren widerchristlichen Auswüchsen gegenüber einzunehmen habe. Diese Stellung ist allerdings in beiden Fällen die der Kritik, aber die Kritik ist wiederum sehr verschieden, je nachdem sie von der Theologie oder von der Philosophie ausgeht. Die Theologie legt den Maßstab ihrer Wahrheit, also des kirchlichen Dogma's, an die Leistungen der modernen Philosophie, und indem sie es mit aller Strenge und Schärfe thut, löst sie dieselben in ihre Elemente auf, scheidet Wahres und Falsches, zeigt der Philosophie, daß sie ihr Ziel nicht erreicht habe und ihre Arbeit von neuem beginnen müsse. Kurz, die Theologie verhält sich auch zur modernen Philosophie, wie sie sich von Anfang an zur alten Philosophie verhalten hat. Hier hat nun zweitens die Kritik vom Standpunkt der Vernunft einzugreifen. Die wahre Vernunft hat der falschen nicht bloß zu sagen, daß und worin sie geirrt habe, sondern sie hat das ganze wissenschaftliche Verfahren nach Inhalt und Form zu prüfen, und zu zeigen, wie und wo gefehlt worden sei. Und wenn die Vernunft unter der Leitung des Gewissens nicht die Lüge, sondern nur die Wahrheit und diese ganz und ungetheilt wollen kann, so muß doch endlich aus dieser ernsten und unablässigen Selbsterforschung die Wahrheit hervorgehen, auch ohne daß die Vernunft gleich bei ihrem ersten Schritt einen ihr fremden Führer an die Hand nimmt. Es ist wahr, die Selbständigkeit der Vernunft kann mißbraucht werden, aber eigentlich doch nur da, wo die wahre Selbständigkeit fehlt und die Vernunft gleich beim ersten Schritte — bewußt oder unbewußt — sich der Leitung von vorgefaßten Meinungen und Vorurtheilen über-

läßt. Denken wir uns z. B. eine Philosophie, die gleich von Anfang an sich in den Dienst des Protestantismus stellte und im voraus seinen Widerwillen gegen die katholische Kirche theilte! Und das ist, scheint uns, eben bei der neuern Philosophie ein Hauptgesichtspunkt. Sie hat nicht gefehlt durch ihre Freiheit, sondern durch den Mißbrauch der Freiheit oder vielmehr durch den Nichtgebrauch der Freiheit, indem sie unwillkürlich durch eine dem Christenthum und der katholischen Kirche feindselige Gesinnung sich bestechen ließ. Gegen diese bestochene Vernunft ist die wahrhaft freie, welche die Wahrheit und nichts als die Wahrheit will, unbekümmert um alle subjectiven Antipathien und Sympathien, zur Geltung zu bringen. Hat Leibniz nicht gezeigt, daß die moderne Philosophie, wenn sie nur einigermaßen den Vorurtheilen sich entwindet, auch dem Christenthum, selbst der katholischen Kirche, freundlich gesinnt sein könne? Was der modernen Philosophie fehlt, das ist der Sokrates, der unbarmherzig allem Scheinwissen entgegentritt, immer und immer, wenn wir zu wissen glauben, ohne zu wissen, uns wieder in Verwirrung und Widersprüche stürzt, immer und immer das Scheinwissen in den Netzen seiner eigenen Widersprüche fängt und die schlaffe, faule Vernunft zu neuer Anstrengung anspornt. In der Freiheit als solcher liegt aber ebenso wenig die Ursache des Abfalls der Wissenschaft vom Christenthum, wie in ihr die Ursache der Sünde liegt.

Einen zweiten Punkt wollen wir nur andeuten. Die philosophirende Vernunft, heißt es, soll sich von Anfang an und durchgängig an der Offenbarung orientiren. Und ebenso auch wieder, sie dürfe keinen Satz und keinen Begriff als den ihrigen anerkennen, welchen sie nicht mittelst der Verstandesthätigkeit als in der Vernunft oder in der vernünftigen Erfahrung begründet nachweisen könne. Das heißt doch

wohl, sie soll durchgängig abhängig und doch auch wieder durchgängig frei und selbständig sein; wie sie aber beides zusammen sein könne, das ist nicht gesagt, und darum mit der einfachen Hinstellung der Forderung die Sache gewiß noch nicht klar gemacht.

Und doch — wer könnte es läugnen? — im Ganzen und Großen sind diese, wenn auch in ihrem Ausdruck noch so unbestimmten Gedanken völlig berechtigt und zeitgemäß. Die moderne Philosophie befindet sich offenbar in einer Krisis, aus welcher eine neue Gestalt derselben sich emporringt. Es ist nicht ganz unwahr, wenn Hegel seine Philosophie als die letzte und vollendete ausgegeben hat. Sie ist es, indem mit ihr die falschen Richtungen der letzten Jahrhunderte erschöpft sind. Die Philosophie kann nicht zurück in den falschen Dualismus, sie kann auch nicht zurück in den Pantheismus. Sie muß eine neue Richtung einschlagen, und in dem Stadium dieses Uebergangs befindet sie sich jetzt. Der herrschende Materialismus ist nichts anders, als die Verwesung der bisherigen Philosophie, und die Anarchie unter den einzelnen Zweigwissenschaften wartet auf das organische Band, durch welches eine neue Philosophie sie wieder verknüpfen wird.

Kann die Philosophie in ihrer antichristlichen Richtung, die sie in ihren letzten Ausläufern genommen hat, nicht länger bestehen, so wird sie für die Zukunft eine Richtung einzuschlagen haben, die sie nicht wieder in Widerspruch mit dem Christenthum führt. Und da die Vernunft nicht die geborene Feindin des Christenthums ist, so wird sie auch dazu in sich selbst den Antrieb und die Mittel finden. Sie also in diese neue Bahn zu leiten, das ist eine Aufgabe von der höchsten Wichtigkeit, und wenn sie zu diesem Zweck hingewiesen wird auf das Mittelalter, so mag sie immerhin dort sich kräftigen und vorbereiten, aber in das alte Ab-

hängigkeitsverhältniß zur Theologie auf Kosten ihrer Freiheit kann sie nicht zurück.

Hat die moderne Philosophie in einigen ihrer Vertreter die Führung und Leitung durch die Offenbarung in Anspruch genommen, um wieder zur christlichen Philosophie zu werden, so hat dagegen die moderne Theologie die Hülfleistung, welche sie von der Philosophie erwartet, nur von einer ganz freien, lediglich aus sich selbst und der rein menschlichen Vernunft entwickelten Philosophie empfangen wollen. Sie glaubt, daß Grenzstörungen zwischen beiden Theilen nur dann sicher und erfolgreich sich vermeiden lassen, wenn sie durch eine scharfe Grenzlinie von einander getrennt werden. Diese Grenzlinie werde durch den Glauben gezogen. Dieser, das Princip der theologischen Erkenntniß, könne niemals in demselben Sinn Princip der Vernunfterkenntniß werden. Gestatte man der Vernunft einen wenn auch noch so kleinen Eingriff in das Gebiet der Offenbarung, so gerathe das Ganze in Gefahr, in reine Vernunfterkenntniß verwandelt zu werden. Ziehe man dagegen die übernatürliche Offenbarung auf das Gebiet der Vernunfterkenntniß hinüber, so sei die letztere von dem Schicksal bedroht, ihre Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit zu verlieren und in Offenbarung aufgelöst zu werden. Für die Theologie könnten auch nur diejenigen Dienste der Philosophie von Werth sein, die sie aus eigenem freien Antrieb leiste, wie wenn sie von sich aus die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung erkenne, und dieser sich unterordnend die theologische Wissenschaft bilden helfe. Erst müsse die Philosophie sich formell und materiell vollendet, also in ihrer ganzen Selbständigkeit entwickelt haben, ehe sie in den Dienst der Offenbarung treten könne. Sie könne auch selbständig und unabhängig von der Offenbarung zur Erkenntniß ihrer Wahrheit kommen und ihre unabhängige Stellung neben der Theologie sei außer Zweifel.

Wohl schließe sich die geoffenbarte Wahrheit an die Vernunftwahrheit an, führe sie weiter und erst eigentlich zu ihrem Ziele. Dieß fordere die objective Wahrheit als solche. Auch seien wir vom theologischen Standpunkt berechtigt zu sagen, daß es der Philosophie nicht schwer fallen sollte, die geoffenbarte Wahrheit aufzunehmen und zugleich mit der vernünftigen Wahrheit sich zur Erkenntniß zu bringen. Allein für die Philosophie existire die geoffenbarte Wahrheit nicht, weil sie dieselbe nicht aus ihrer Quelle schöpfen und nach ihrem Princip, dem vernünftigen Denken, sich bewähren könne. Da die Vernunft nicht aus sich glauben, d. h. nicht ihr Erkenntnißprincip aufgeben könne, so bleibe sie als Heidin stets vor den Pforten des Christenthums stehen, und möge höchstens noch die Möglichkeit einer Offenbarung, sowie die Möglichkeit des Glaubens erkennen. Da sie aber nicht aus sich selbst zum Glauben gelangen könne, dieser Glaube vielmehr ein freies Geschenk der göttlichen Gnade sei, so könne sie auch nicht die Thatsache der Offenbarung selbst sich beweisen, weil dazu schon der Glaube erforderlich sei. Der Glaube also, und zwar der Glaube im streng theologischen Sinn als ein freies Gnadengeschenk Gottes, bilde für die Vernunft die unübersteigbare Schranke. Sie könne sich auf diese Gnade wohl vorbereiten, die erforderliche natürliche Disposition des Geistes zum Empfang der Gnade in sich hervorbringen, das sei alles; das Uebrige müsse sie von Gott und seiner Gnade erwarten. So bleibe also nur ein strenger Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung als einzige Verhältnißbestimmung zwischen beiden möglich. Sehe man nun aber vom reinen Wesen der menschlichen Vernunft als solcher ab, betrachte man die Vernunft, wie sie im subjectiven Sinne die Vernunft des einzelnen Menschen ist, so komme allerdings hier der wichtige Unterschied zwischen der natürlichen Vernunft und der christlichen Vernunft in Be-

tracht. Es verstehe sich von selbst, daß das Christenthum, die größte Culturmacht, seinen läuternden Einfluß und seine über die Sphäre des bloß Natürlichen erhebende Macht auch an der menschlichen Vernunft bewähre und eine höhere Erkenntnißkraft in ihr bewirke. Die einfach menschliche Vernunft verhalte sich zu dieser höhern christlichen Vernunft, wie sich das unbewaffnete Auge zu dem bewaffneten Auge in der Betrachtung des Himmels verhalte. Es sei natürlich, daß diese Vernunft auf dem Gebiet der Philosophie schärfer sehe und weiter vordringe, als diejenige, welche ganz außerhalb der Einwirkung des Christenthums stehe. Aber als Vernunft bleibe auch sie vor der Grenzlinie stehen, durch welche die Offenbarung von der Vernunft geschieden ist. Somit liege es im Wesen der Vernunft, wie es auch nothwendige Voraussetzung vom Offenbarungsstandpunkt sei, daß die Vernunft ganz frei und selbständig auf ihrem Gebiet verfahre. Nur so sei ein Aufgehen der Vernunft in Offenbarung und der Offenbarung in Vernunft zu vermeiden und seien die beiderseitigen Interessen vollkommen gewahrt.

Der Kern dieser Theorie ist, daß Vernunft und Offenbarung wie durch Wall und Graben von einander geschieden sind, daß kein Lichtschimmer von der Offenbarung zur Vernunft herüberdringe, daß die Vernunft lediglich in ihrem eigenen Lichte wandeln und ihren Weg nach eigenem Ermessen suchen müsse, und es wird diese Theorie sowohl im Interesse der Vernunft wie der Offenbarung, um der Vermischung beider vorzubeugen, aufgestellt. In beiden Rücksichten haben wir sie daher zu prüfen.

Für's Erste will uns nun die rein dualistische Auffassung des in Rede stehenden Verhältnisses nicht zusagen. Wie die Geschichte der Religionsphilosophie zur Genüge beweist, schließt der Dualismus nicht mindere Gefahren in sich als der Monismus. Wenn es bei der Begriffsbestimmung

der Religion sich darum handelt, die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zu erkennen, so würde es ebenso gefehlt sein, wollte man nur den substantiellen Unterschied geltend machen und eine unausfüllbare Kluft zwischen beiden aufreißen, wie es gefährlich wäre, wollte man sie so sehr einander nähern, daß sie unterschiedslos zusammenfielen. Vor Irrthum bewahrt hier nur die concrete Einheit, die jedem Theile sein eigenes Dasein, und seine volle Wirklichkeit erhält, aber in dem beiderseitigen Wesen zugleich die Möglichkeit erkennt, sich zu nähern, in Beziehung zu einander zu treten und sich zu verbinden. Aehnliches scheint sich auch bei der rein dualistischen Auffassung von Vernunft und Offenbarung zu ergeben. Steht die Vernunft außer und neben der Offenbarung, nur vor ihrer Pforte, die sie nicht öffnen kann, so fällt damit auch jede Beziehung zur Offenbarung weg, und ignoti nulla cupido, sie zöge sich in ihr Gebiet zurück, und schlösse sich ebenso darin ab, wie die Offenbarung auf dem ihrigen. Nicht minder theilnahmlos würde ihr die Offenbarung gegenüberstehen. Und doch kann dieß Verhältniß gegenseitiger Beziehungslosigkeit nicht das wahre sein. Schon darum nicht, weil das Object, in welchem sich Vernunft und Offenbarung begegnen, eine unzertrennbare Einheit ist, und weil auch in der einheitlichen Persönlichkeit des Geistes Vernunft und Offenbarung nicht wie in getrennten Zimmern wohnen können. Sodann wird ja zugegeben, daß die Vernunft in den Dienst der Offenbarung treten und sich ihr als der höhern Wahrheitsquelle unterordnen könne. Wird nun der Charakter und die Integrität der Offenbarung nicht aufgehoben durch diese Verbindung mit der menschlichen Vernunft, warum sollte die letztere sofort ihre Selbständigkeit und ihr eigenthümliches Wesen einbüßen, wenn in ähnlicher untergeordneter Weise die Offenbarung ihr zur Seite tritt? Ist dem aber so, dann

haben wir nicht nur für die Verschiedenheit, sondern auch für die Einheit von beiden einzustehen und zwar für eine Einheit, welche ebensoweit von Vermischung wie von dualistischer Trennung entfernt bleibt.

Gibt es nun eine solche Einheit? In objectiver Beziehung, d. h. was den Gegenstand sowohl der Vernunfterkenntniß wie der Offenbarung ausmacht, ist diese Frage unbedingt zu bejahen. Die kirchliche Entscheidung gegen Frohschammer spricht es mit aller Bestimmtheit aus, daß es nicht nur spezifische Offenbarungswahrheiten gebe, die nun und nimmer aus der Vernunft hergeleitet werden können, sondern daß auch ein mittleres Gebiet von Wahrheiten vorhanden sei, welches sowohl der Vernunft wie der Offenbarung angehöre. Hierin treffen also beide zusammen und auf diesem Gebiete sind sie beide Herrn, nur mit dem Unterschiede, daß die Offenbarung diese Wahrheiten unfehlbar erkennt, während die Vernunft gerade an dieser letzten und äußersten Grenze ihres Gebiets mit den größten Schwierigkeiten zu ringen hat und leichter als je erlahmen oder sich verirren kann. Hier aber ist die Offenbarung nichts als die vorausgeeilte Vernunft; und wenn sie auch nicht als Führerin der Vernunft an die Seite tritt, dieser vielmehr selbst überlassen muß, den Weg bis zu ihr hinauf zu finden, so zeigt sie ihr doch wenigstens das Ziel und damit auch die Richtung, in welcher dieselbe fortzuschreiten hat.

Durch diese Hülfe ist die Vernunft keineswegs Glaube im streng theologischen Sinne geworden. Sie findet nur ihren eigenen Besitz, wenn sie bis zu dieser Höhe vordringt. Aber in diesen Vernunftwahrheiten hat sie gleichzeitig auch die allgemeine Grundlage der Offenbarungswahrheiten und darin zugleich die Möglichkeit einer Prüfung der Offenbarungsthatsache selbst. Die so gewonnene Vernunfterkenntniß von Gott und Welt wird nämlich das Kriterium sein,

welches sie an die Thatsache der Offenbarung anlegt und deren Wirklichkeit sie darnach prüft. In diesem Sinn kann die Vernunft sich allerdings auf den Offenbarungsstandpunkt stellen, kann von hier auch im Anschluß an die historische Offenbarung einen Blick in die reinen Offenbarungswahrheiten werfen ohne ihrer Selbständigkeit damit etwas zu vergeben. Sie kann auf diese Weise eine Art von Vernunftglauben in sich erzeugen. Denn die wahre Vernunft erkennt sich nicht bloß als frei, sondern, weil endlich und weil von Gott geschaffen, auch als abhängig, und es widerspricht ihrem Wesen nicht, in ein freies Abhängigkeitsverhältniß zu der von ihr als Thatsache anerkannten Offenbarung zu treten. Ist nicht Leibniz hievon ein leuchtendes Beispiel?

Aber es ist wahr — dieser ganze Vernunftglaube ist noch kein theologischer Glaube, er ist als einzig und allein des Menschen eigene That immer nur erst die Vorbereitung, immer nur erst die Disposition für den wirklichen, rechtfertigenden Glauben, für den Glauben, an dem das ewige Heil hängt und der nur durch die Gnade des hl. Geistes in uns erzeugt wird. So gewiß und wahr dieser Glaube in der Sphäre unseres subjectiven, persönlichen Heils die Grenze bildet, die der Mensch aus eigenen Kräften nicht mehr überschreiten kann, so unwahr ist es, ihn auf dem erkenntniß-theoretischen Felde als normirende Grenzlinie aufstellen zu wollen.

Ein gänzliches Ausschließen der menschlichen Vernunft von allen Wahrheiten der Offenbarung ist demnach unzulässig; die Offenbarung selbst ist es, welche dagegen Einsprache erhebt. Wenigstens wird man der durch die Einflüsse des Christenthums gehobenen und gestärkten Vernunft die Fähigkeit nicht absprechen dürfen, bis zu den Wahrheiten zu gelangen, welche die Grundlage und Voraussetzung der Offen-

barung bilden. Indem die christlich gebildete Vernunft zur Erforschung der ihr zugänglichen Wahrheit schreitet, steckt sie sich auch von vornherein ein bestimmtes Ziel ab, dem sie in ihrer Untersuchung sich entgegenbewegen muß. Dieses Ziel darf sie nicht aus dem Auge verlieren. Denn gerade in der Absicht wird die Erforschung der Vernunftwahrheit unternommen, um sich durch eigenes Nachdenken zu überzeugen, daß die allgemeinen Grundwahrheiten der Offenbarung auch die höchsten Ergebnisse der menschlichen Vernunftthätigkeit sind, und es hieße das Feld der letzteren allzu sehr verengen, wenn man ihr die Möglichkeit absprechen wollte, es soweit zu bringen. Darin aber, daß die Vernunft sich von vornherein ein bestimmtes Ziel stellt, und sich nach der Möglichkeit fragt, ob sie dieses Ziel mit ihren Mitteln auch erreichen könne, liegt nicht die mindeste Beschränkung ihrer Freiheit. Allerdings wird sie in der Aufstellung des Zieles selbst von der Offenbarung unterstützt. Die Wahrheiten, um die es sich handelt, werden im Lichte der Offenbarung ihrem Inhalte nach weit schärfer und genauer bestimmt, als es für die sich selbst überlassene Vernunft möglich wäre. Allein weiter erstreckt sich der Einfluß und die Hülfleistung der Offenbarung nicht. Der Vernunft und zwar ihr ganz allein kommt es zu, diese Wahrheiten aus sich selbst als ihrer Quelle zu schöpfen und nach ihren Principien zu bewähren. Erst wenn sie den Rückweg zu diesen Wahrheiten nicht finden könnte, wenn sie vollends die Unmöglichkeit eines solchen Rückwegs mit ihren Gründen darthäte, würde sie aus innerer, in ihr selbst liegender Nöthigung den Satz aussprechen können: daß sie, außer und neben der Offenbarung, auf ein Gebiet der Wahrheit angewiesen sei, welches in keinem Punkte die äußersten Grenzen der Offenbarung berührte. Es wäre dann aber sehr die Frage, ob sie es in diesem Falle nicht vorziehen würde,

sich in ihren eigenen Grenzen wohnlich einzurichten und der von ihr sich verschließenden Offenbarung einfach den Rücken zu kehren.

So hat die Theologie, als Vertreterin der Offenbarung, jedenfalls kein Interesse darin, die Vernunft allzu weit von sich zu trennen und ihr sofort, wenn sie an ihre Pforte klopft, ein gebieterisches Halt zuzurufen. Vielmehr hat sie ihr freundlich Einlaß zu gewähren und ihr den Himmel höherer Wahrheit zu zeigen, der über ihr sich wölbt.

Wir könnten nun geltend machen, daß diese christliche Vernunft eben auch die wahre Vernunft sei, und damit vom theologischen Standpunkt die angeregte Untersuchung als erledigt ansehen. Denn was die Unterscheidung einer puren und einer durch die Einwirkung des Christenthums gehobenen und gestärkten Vernunft betrifft, so will sie für unsere Frage, wo es sich um die Tragweite der Vernunfterkenntniß handelt, doch nichts weiter bedeuten, als daß wir die thatsächliche Vernunft in ihrer Schwächung, welche sie durch die Sünde erlitten hat, von der wiederhergestellten Vernunft in dem erlösten Menschen unterscheiden sollen. Wenn aber die thatsächliche Vernunft wegen des Einflusses der Sünde unter dem Niveau der wirklichen und normalen Vernunft steht, so haben wir ja in der christlich gebildeten Vernunft diejenige vor uns, welche sich bereits der normalen Wirklichkeit wieder mehr oder weniger genähert hat. Es wäre dann die Sache dieser christlichen Vernunft, sich mit der einfach natürlichen Vernunft, wie sie thatsächlich beschaffen ist, auseinander zu setzen und sich ihr gegenüber als die wahre Vernunft auszuweisen. Allein wir ließen in diesem Falle immer noch die Möglichkeit bestehen, daß die durch das Christenthum nicht erzogene und gebildete Vernunft, die Vernunft außer und neben dem Christenthum, allenfalls der Offenbarung fremd bliebe, und daß hier wenigstens das Verhältniß

zwischen beiden dualistisch bestimmt werden müßte. Prüfen wir also, wie es sich hiemit verhalte, und stellen wir diese Prüfung an vom Standpunkt der rein menschlichen Vernunft, der Vernunft an sich, wie sie thatsächlich beschaffen ist.

Wir geben zu, daß die Vernunft zur Erkenntniß ihrer Wahrheit unabhängig von der Offenbarung gelangen könne. Allein bei der Frage nach dem Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung handelt es sich nicht bloß um den Modus der Unabhängigkeit, sondern vor allem um die Wahrheit selbst, welche die Vernunft aus sich zu schöpfen vermag. Diese Wahrheit haben wir mit den Grundwahrheiten der Offenbarung zu vergleichen, und uns nun zu fragen, welches Verhältniß wir zwischen beiden ansetzen sollen.

Nun ist klar, daß der Vergleichungspunkt in diesem Falle nur, oder wenigstens hauptsächlich, die Gotteserkenntniß sein könne, welche die Vernunft und welche die Offenbarung gewährt. Dann aber leuchtet bei der objectiven und materiellen Einheit der Wahrheit sofort ein, daß die wahre Gotteserkenntniß, welche durch die Vernunft gewonnen wird, mit der allgemeinen Gotteserkenntniß, welche die Grundlage der Offenbarung ist, unmittelbar eins sein müsse, wie wir uns die Einheit auch denken wollen, ob wir die Gotteserkenntniß der Vernunft als ihr letztes und höchstes Ergebniß zum ersten Gliede in der Kette der geoffenbarten Wahrheiten machen, oder ob wir zeigen, daß die Offenbarung auf ihrem höhern Standpunkte diese Vernunfterkenntniß voraussetze. Wird demnach jede Einheit der vernünftigen Gotteserkenntniß mit der Gottesidee der Offenbarung geläugnet, und das Verhältniß demzufolge zwischen Vernunft und Offenbarung dualistisch bestimmt, so muß die Erkenntniß Gottes durch die Vernunft mit einem Ergebniß enden, für welches die Offenbarung keinen Anknüpfungspunkt mehr besitzt. Mit andern Worten: das letzte Wort

der Vernunft müßte der Pantheismus oder Dualismus sein; denn der Materialismus und Atheismus kommen als einfach widervernünftig nicht weiter in Betracht.

Nun läßt sich aber zeigen, daß Pantheismus und Dualismus wohl mögliche Stadien auf dem Wege der Gotteserkenntniß sind, jedoch ebenso auch, daß sie eine unvollkommene, eine in's Stocken gerathene Gotteserkenntniß sind, und daß die Vernunft sich durch sich selbst getrieben fühlt, nicht bei ihnen stehen zu bleiben. Beide verrathen diesen ihren Charakter einer unvollendet gebliebenen Erkenntniß schon dadurch, daß sie als Extreme und zwar als für sich gegenseitig unüberwindliche Extreme einander gegenüber stehen. Dem einen Gliede dieses Gegensatzes fehlt gerade dasjenige Moment, welches die Wahrheit des andern ist, und der Besitz dessen, was dem andern mangelt, begründet eben die relative Festigkeit der beiden Gegensätze. Der Dualismus hat die Selbständigkeit und substantielle Verschiedenheit von Gott und Welt, und darin eine dem Pantheismus unüberwindliche Wahrheit. Der Pantheismus hat die innige Beziehung von Gott und Welt, das Moment der Abhängigkeit des Endlichen von Gott, und darin eine Wahrheit, die ihm der Dualismus nicht wegstreiten kann. Es ist klar, daß so lange diese Gegner jeder mit einem Theil Wahrheit und einem Theil Irrthum einander gegenüberstehen, die Wagschalen auf beiden Seiten immer sich gleich bleiben müssen. Daraus folgt aber nur, daß über beide zu einer höhern Einheit hinauszugehen und zu einer Erkenntniß Gottes fortzuschreiten ist, welche das Wahre auf beiden Seiten, anstatt es dualistisch zu spalten, in sich vereinigt, also die concrete Einheit bei substantieller Verschiedenheit in sich schließt. Eine solche Gotteserkenntniß, der concrete Theismus, ist aber weit davon entfernt, sich gleichgültig gegen die Gotteserkenntniß der Offenbarung zu verhalten. Es ist

vielmehr dieselbe Gottesidee, welche die Offenbarung ganz unmittelbar voraussetzt. Denn im Begriff der Offenbarung liegt doch wohl erstens, daß Gott und Mensch substantiell verschieden sind, daß aber doch zweitens eine Einheit zwischen ihnen stattfindet, sofern Gott mittheilt, der Mensch aber das Mitgetheilte empfängt, ähnlich wie zwischen dem Sprechenden und Hörenden eine geistige Einheit des Bewußtseins entsteht.

Doch gehen wir noch weiter zurück. Pantheismus und Dualismus haben ihre Voraussetzung an der Grundthatsache des religiösen Verhaltens zu Gott. Diese allgemeine menschliche Thatsache ist primitiv gegeben, und die Philosophie hat nur zu fragen: wie ist dieselbe zu erklären und zu begreifen. Es kann dieß nur auf dem Wege geschehen, daß das Wesen der beiden dieses Verhältniß erzeugenden Faktoren untersucht, und daraus genetisch die Möglichkeit des religiösen Verhaltens hergeleitet werde. Eben diese Möglichkeit nun, genetisch aus dem Wesen Gottes und des Menschen dies religiöse Verhältniß herzuleiten, ist das Kriterium jeder Art von Gotteserkenntniß oder Erkenntniß des Menschen. Sobald sich ergibt, daß diese Möglichkeit verschwindet, liegt darin auch der Beweis, daß die Vernunft in ihrer Erkenntniß Gottes oder des Menschen irre.

Nun ist aber klar, und wir haben es oben ausführlicher gezeigt, daß weder beim Pantheismus noch beim Dualismus die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses bestehen bleibe, und darum drängt nicht bloß die extreme Einseitigkeit, mit welcher beide behaftet sind, sondern in einem weit höheren Grade noch das religiöse Grundproblem selbst dazu, nach einer reinern Gottesidee uns umzusehen und das Wesen des Menschen besser und wahrer zu ergründen. Die alsdann sich ergebende Gottesidee verhält sich aber nicht mehr gleich-

gültig zur Grundwahrheit der Offenbarung; ist vielmehr die Grundlage der letztern.

Doch wir wollen einmal zugeben, daß die Vernunft an sich, außerhalb und neben der Offenbarung und auf sich allein angewiesen, in diesen höchsten Regionen ihrer Erkenntniß sich nicht mehr gut zurecht zu finden wisse, daß sie schwanke und unsicher werde —: darf sie, auch als bloße Vernunft, in diesem Zustande verharren?

Ueber der Vernunfterkenntniß steht die Offenbarung. Mag nun auch die Vernunft sich von ihr abgewendet haben, von ihr abgefallen sein: die Thatsache als solche, daß eine Offenbarung neben ihr stehe, mit dem Anspruche, dem Menschen die höchste auf Erden zu erreichen mögliche Gotteserkenntniß zu vermitteln, darf sie nicht ignoriren. Sie muß, weil ihre eigene ausschließliche Berechtigung allein darauf beruhen kann, einen Blick auf sie werfen und ihre Ansprüche prüfen. Sie prüft aber dadurch, daß sie ihre Gotteserkenntniß mit der von der Offenbarung vorausgesetzten vergleicht. Die Wahrnehmung einer Divergenz darf aber nicht gleich zu dem Machtspruch führen: weil meine Gottesidee wahr ist, darum ist die der Offenbarung falsch, sondern es wird erst abzuwägen sein, auf welcher Seite der Irrthum sei, und die Möglichkeit, daß die Offenbarung recht habe, wird einstweilen zugegeben werden müssen. Das heißt aber nichts anderes, als die Vernunft muß untersuchen, ob es ihr nicht bloß bis jetzt, sondern ob es ihr absolut unmöglich sei, die Gottesidee der Offenbarung zu erreichen. In vielen Fällen aber genügt es schon, das Problem und die Frage nur einmal richtig zu fassen, um dann auch zur richtigen Lösung zu gelangen.

Mit einem Worte: die Vernunft beginnt ihre Untersuchungen nicht blind, nicht planlos, sondern es steht ihr von Anfang an ein bestimmtes Ziel vor Augen, und es

fragt sich nur, ob sie Ausdauer genug habe, bis dieses Ziel erreicht ist. Dieses Ziel übt von vornherein eine leitende Macht aus. Es wirkt wie eine geheimnißvolle, magnetische Anziehungskraft, welche die Untersuchung von unten nach oben zieht, sie immer wieder in Fluß bringt und sie nicht ruhen läßt, bis sie am Ende ihres Weges angelangt ist. Dieses Ziel ist allerdings die Vernunft selbst in ihrer höchsten Entfaltung, mit der klaren Durchsichtigkeit ihres ganzen Inhalts, also die volle, wirkliche Vernunft; doch ihre Spitze ruht in der Offenbarung, die höchste Vernunftwahrheit ist auch der Anfang der Offenbarungswahrheit, und so übt auch diese einen unmittelbaren leitenden Einfluß aus auf die Vernunftthätigkeit, durch welchen wir uns von Stufe zu Stufe bis zur Erschöpfung der Vernunftwahrheit fortbewegen. Diesem Zuge nach oben folgt die Vernunft in freier Thätigkeit; bei jedem Schritte, den sie thut, ist sie sich der Nothwendigkeit desselben bewußt und wird zu demselben durch keine andere als ihre eigenen Gründe getrieben. Aber ebenso wenig kann diese Bewegung der Vernunft ohne eine bestimmte Zweckthätigkeit, ohne die Beziehung auf ein bestimmtes Ziel gedacht werden, und dieses Ziel muß entweder die ganze Bewegung des Geistes leiten und durchdringen, oder er läuft Gefahr, auf Abwege sich zu verirren, vor der Zeit anzuhalten und das Ziel zu verfehlen.

Vergleichen wir nun die bisher besprochenen Ansichten über die inneren Beziehungen von Vernunft und Offenbarung mit einander, so steht erstens fest, daß beide in der Anerkennung der Selbständigkeit der Vernunft gegenüber der Offenbarung einig sind. Ebenso sind sie zweitens darin einig, daß die Vernunftwahrheit der geoffenbarten nicht widersprechen könne, daß vielmehr an sich nur eine Harmonie, eine gegenseitige Uebereinstimmung denkbar sei. Sie

weichen aber darin von einander ab, daß die erste von Anfang an eine durchgängige Abhängigkeit der Vernunft von der Offenbarung verlangt, während die zweite diese Abhängigkeit läugnet und der Vernunft ihre ganze Freiheit und Selbständigkeit belassen will. Die Folge davon ist, daß die erstere eine Einheit der Vernunftwahrheit mit der geoffenbarten annimmt, die letztere dagegen beide streng von einander scheidet.

Die Prüfung hat dagegen herausgestellt, daß man an der erstern Seite die Abhängigkeit zu stark betone, daß die Thätigkeit der Vernunft nach dieser Auffassung zunächst ganz entschieden eine theologische sei, insofern es sich bei jeder Frage nicht zuerst um die Aussage der Vernunft, sondern um die auctoritative Bestimmung der Offenbarung handelt. Dagegen wird von der zweiten Seite die Freiheit in einem Grade geltend gemacht, daß damit die innere und nothwendige Beziehung der Vernunftwahrheit auf die Offenbarung nicht bestehen kann. Ferner wird von der ersten Seite die Einheit der Offenbarung mit der Vernunft zu weit ausgedehnt, und werden die Fragen der Vernunft schon auf das Offenbarungsgebiet hinübergespielt. Die zweite dagegen gränzt die Offenbarung zu streng gegen die Vernunft ab, isolirt diese dadurch und setzt sie der Möglichkeit aus, sich gegen die Offenbarung gleichgültig oder feindlich zu verhalten.

Wir gehen dagegen aus von der Einheit der Vernunft und Offenbarung in einem bestimmten Kreise von Wahrheiten, welche beiden gemeinsam angehören. Wir finden darin die Möglichkeit erstens, daß die Vernunft in untergeordneter Weise auch innerhalb der Offenbarung ihre Verwendung finde, und zweitens, daß von der Offenbarung ein untergeordneter Einfluß auch auf die Vernunft ausgehe, indem sie dieser das zu erreichende Ziel anweist und zugleich

als Kriterium der Wahrheit dient. So bleiben Vernunft und Offenbarung innerhalb ihrer Grenzen selbständig, aber diese Selbständigkeit ist keine Scheidung, und ihre Einheit keine Vermischung der Unterschiede. Die Vernunftwissenschaft hört nicht auf, frei zu sein, dadurch daß ihr die Offenbarung die Probleme stellt und die Lösung derselben beurtheilt, und die Offenbarung verwandelt sich nicht in Vernunftwissenschaft, dadurch daß die Vernunft in sie eindringt und ihre Anknüpfungspunkte darlegt. Ihr Verhältniß unter einander ist ein gegenseitiges Geben und Empfangen. Den Dienst, den die Vernunft der Offenbarung erweist, vergilt diese mit einem Dienste, den sie der Vernunft erweist. Eine bedarf der andern. Die Offenbarung wird ohne die Vernunft niemals Wissenschaft, und ohne daß die Offenbarung der Vernunft klar und unzweideutig ihr Ziel vorzeichnet, gelangt diese niemals zu ihrer vollen Wahrheit und Gewißheit. Für die Praxis folgt daraus, daß, je besser, klarer und bestimmter man den Inhalt der Offenbarung erkennt, desto mehr dadurch der Vernunft ihre Arbeit erleichtert werde, und umgekehrt, daß, je klarer und umfassender die Vernunftwahrheit vor unsern Augen sich ausbreitet, desto mehr auch unser Denken für das Verständniß der Offenbarung geschärft und befähigt werde.

Ziehen wir jetzt die kirchlichen Entscheidungen zu Rathe. Wir werden sehen, daß dasjenige, was sich eben als Schluß aus der Beleuchtung der besprochenen Controverse ergeben hat, auch der Inhalt dieser Entscheidungen ohne die Uebertreibungen nach der einen oder andern Seite ist.

Gleich in seiner ersten Encyclica vom 9. November 1846 hat Pius IX. die innern Beziehungen von Vernunft und Offenbarung gegen den philosophischen, die Offenbarung von seinem Standpunkt schlechthin verwerfenden Dualismus dargelegt. Dieser Dualismus, hervorgegangen aus dem Schooße

der modernen Philosophie, erklärt die menschliche Vernunft für das einzige und höchste Erkenntnißvermögen, läugnet von vornherein die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung, für welche neben der Vernunft kein Raum übrig bleibt, und schließt deßwegen, daß die Vernunft der Offenbarung nur widersprechen könne. Wenn alle Wahrheit in der Vernunftwahrheit aufgeht, so kann auch nur, was außer ihr noch an Wahrheit aus einer anderen Quelle dargeboten wird, mit der Vernunft im Widerspruch stehen. Die Annahme eines solchen Widerspruchs, bemerkt dagegen der Papst, sei nicht bloß ein Widerspruch gegen den Glauben (die Offenbarung), sondern gegen die Vernunft selbst. Wiewohl nämlich der Glaube (die Offenbarung) über der Vernunft stehe, so lasse sich doch kein wahrer und wirklicher Widerspruch zwischen beiden auffinden, da beide aus einer und derselben Quelle der unveränderlichen und ewigen Wahrheit, aus Gott, stammen, und zwischen beiden eine innere und wesentliche Beziehung vorhanden sei. Diese Beziehung bestehe in einer gegenseitigen Hülfleistung, indem einerseits die rechte Vernunft für die Offenbarung eintrete, die Thatsache und den Inhalt derselben beweise, schütze und schirme, und andererseits die Offenbarung (der Glaube) die Vernunft von allen Irrthümern befreie, sie durch die übernatürliche Erkenntniß erleuchte, befestige und vollende. Die rechte Vernunft aber, welche in diese Verbindung mit der Offenbarung eingeht, ist nicht die absolute, schrankenlose Vernunft, für welche es keine Grenze, also auch keine Offenbarung geben kann, sondern die wirkliche, menschliche Vernunft, die in ihrer Endlichkeit sich ihrer Schranken wohl bewußt ist, ihre Berechtigung nicht über die endliche Wirklichkeit hinaus ausdehnt, und darum in sich selbst keinen Grund hat, diejenigen Wahrheiten, welche der Schöpfer dieser endlichen Wirklichkeit noch weiterhin zu offenbaren sich herabläßt, zurückzu-

weisen. Betrachten wir nun den Inhalt dieser Lehrbestimmungen im Einzelnen.

1. Der Papst bekämpft in seiner Encyclica den philosophischen Rationalismus der neuern Zeit, den er ganz allgemein als unchristlich bezeichnet. Dieses Urtheil spricht eine einfache, von keiner Seite geläugnete Thatsache aus. Beide Formen des Rationalismus, sowohl der pantheistische wie der dualistische, haben sich selbst als offene, unversöhnliche Feinde der Offenbarung erklärt. Weder die pantheistische, noch die dualistische Vernunft kann eine Offenbarung neben sich dulden, es würde sonst, wie schon Spinoza ganz recht bemerkt, die vorausgesetzte Vernunftwahrheit selbst zweifelhaft werden. Denn gibt es eine Wahrheit, welche nicht auf die menschliche Vernunft zurückgeführt werden kann und mehr als bloß scheinbar von ihr verschieden ist, so gibt es neben der menschlichen Vernunft noch eine höhere Vernunft und neben dem menschlichen Geiste noch einen höhern Geist, was alles dem pantheistischen Grunddogma von der absoluten Einheit der Substanz durchaus widerstreitet. Ebenso müßte die dualistische Vernunft, die Thatsache einer Offenbarung vorausgesetzt, seinen Fundamentalsatz preisgeben, daß Gott schlechthin außerhalb der Welt stehe und den menschlichen Geist in keiner Weise zu berühren vermöge. Es muß der Mensch, wenn Gott ihm mit einer Offenbarung entgegenkommt, auch eine empfängliche Seite dafür haben, und sein Denken nicht bloß frei, sondern auch abhängig sein. Dieser Rationalismus als System ist es, gegen welchen der hl. Vater seine Stimme erhebt.

2. Diesem Rationalismus, dieser pantheistischen oder dualistischen Vernunft stellt er den wahren, der Vernunft des Menschen entsprechenden Begriff, die recta ratio, gegenüber. Wie er im ersten Falle ein System von Irrthümern im Auge hat, das aus der falschen Vernunft hervorgeht, so

hat er im zweiten Falle ein System von Wahrheiten im Auge, welches aus der sich in ihrem wahren Wesen und Werth erfassenden Vernunft hervorgeht.

3. Von diesem letztern lehrt er, daß es dem Glauben nicht widerspreche. Unter dem Glauben kann hier, dem entwickelten Begriffe der Vernunft gemäß, als dem zweiten Gliede des Gegensatzes, nicht der subjective Glaube des Einzelnen, sondern nur der objective Glaube, die Offenbarung sowohl als Thatsache wie ihrem Inhalte nach, verstanden werden. Es wird also gelehrt, daß die Vernunftwahrheit weder der Thatsache der Offenbarung als solcher noch dem Inhalte derselben widerstreite. Beide Systeme von Wahrheiten sind im Einklang.

4. Demnach gilt, was positiv über die innere Beziehung von Vernunft und Glauben gesagt wird, nicht bloß von der subjectiven Vernunft in dem subjectiven Glauben, und es ist die Rede nicht von dem subjectiven Einfluß, welchen der Glaube mit seiner sittlichen Einwirkung auch auf die natürliche Erkenntnißkraft des Menschen haben muß. Es ist vielmehr ein objectives Verhältniß, welches zwischen der Vernunftwahrheit und der Offenbarungswahrheit festgesetzt wird.

5. Dieß Verhältniß ist das der gegenseitigen Dienst- und Hülfleistung. Was die Vernunft von der Offenbarung empfängt, ist a) eine Erleuchtung. Damit ist keineswegs gesagt, daß sie einen materiellen Zuwachs erhalte, daß zu ihren ursprünglichen Wahrheiten andere aus einer andern Quelle hinzugefügt werden, sondern daß die Vernunftwahrheiten selbst vermöge eines erleuchtenden Einflusses der Offenbarung in einem reineren und hellern Lichte erkannt werden, daß das ihnen anhaftende Dunkel verschwindet und dafür eine klare und bestimmte Erkenntniß ihres ganzen Inhaltes an die Stelle tritt. Der Erkenntniß-

modus, nicht das Erkenntnißobject wird verändert. Bei der objectiven und materiellen Einheit der Wahrheit kann dieß nur dadurch geschehen, daß die höchsten, in Dunkel sich hüllenden Vernunftwahrheiten zugleich die ersten und elementarsten Offenbarungswahrheiten sind, oder was dasselbe ist, in den letzten und äußersten Vernunftwahrheiten begegnen uns schon die ersten Strahlen der Sonne der Offenbarung, die, je mehr wir uns ihr nähern, umsomehr Licht und Erleuchtung spendet. Nicht also, daß die Vernunft von der Offenbarung ausginge, sie bewegt sich ihr vielmehr entgegen, und je näher sie ihr tritt, desto mehr nimmt sie das von ihr ausgehende Licht auf ihrem Gebiete wahr. Die Folge aber ist, daß b) die Vernunft eine höhere Festigkeit, d. h. einen stärkern Grad von Gewißheit und Ueberzeugung erhält, indem ihr eigener Inhalt zugleich aus einer andern und höhern Quelle seine Bestätigung und ein Zeugniß der Wahrheit empfängt. Durch alles dieses wird c) die Vernunft nach Inhalt und Form vollendet, d. h. sie wird in den Stand gesetzt, ihren ganzen Wahrheitsgehalt mit voller Gewißheit zu erkennen.

6. Diese Vernunft ist nun aber auch ihrerseits befähigt, der Offenbarung Dienste zu erweisen. Sie bestehen darin, daß sie a) die Thatsache der Offenbarung zu beweisen vermag, daß sie b) in den Grundwahrheiten der Offenbarung, die zugleich ihre eigenen Wahrheiten sind, ein Kriterium besitzt, um daran die höhern Offenbarungswahrheiten zu prüfen und ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft zu erkennen. Sie übernimmt damit das Schutz- und Schirmamt dieser höhern Offenbarungswahrheiten (Mysterien), um sie gegen die Angriffe der die Offenbarung nicht anerkennenden Vernunft — gegen den Rationalismus in jeder Gestalt — zu vertheidigen; denn die wahre Vernunft muß im Stande sein, die falsche aus sich selbst zu widerlegen.

7. Worin diese wahre Vernunft im Unterschiede von der pantheistischen und dualistischen bestehe, darüber spricht sich die Encyclica nicht direct aus, braucht es auch nicht, da hierüber kein Zweifel obwalten kann. Es ist diejenige Vernunft, welche sich der pantheistischen Vernunft gegenüber als endliche und menschliche, in ihrer Endlichkeit aber zugleich der dualistischen Vernunft gegenüber sich als von Gott abhängig erkennt, die Vernunft also, welche den Menschen zwar als persönliches und selbständiges Wesen, aber ebenso auch als von Gott geschaffen und von ihm in steter Abhängigkeit stehend begreift. Soweit daher die Schöpfung sich ausdehnt, soweit dehnt sich auch das Erkenntnißfeld der natürlichen Vernunft aus, und ihre Aufgabe ist demnach, diese Schöpfung theils an sich, in ihrer relativen Selbständigkeit, theils in ihrem absoluten Grunde, in Gott zu erkennen. Da nach ihr die Schöpfung wohl eine Offenbarung Gottes, aber nicht eine solche ist, in welcher das göttliche Wesen aufgeht, so hat sie in sich keinen Grund, von vornherein gegen die Annahme einer höhern Offenbarung, die über die Natur hinausreicht, sich zu sträuben. Darum ist der Begriff der wahren Vernunft in der Encyclica hinreichend bestimmt, wenn von ihr gesagt wird, sie habe sich ganz mit der in der Natur (Schöpfung) gegebenen Wahrheit und Wirklichkeit zu beschäftigen.

Es ist klar, daß unter diesen Voraussetzungen ein wirklicher und glücklicher Fortschritt der Wissenschaft nur unter der Bedingung stattfinden könne, wenn das dargelegte Wechselverhältniß von Vernunft und Offenbarung ein ungetrübtes und lebendiges ist. Die Förderung ist eine durchaus gegenseitige. Verkümmert die Philosophie, so muß auch die Theologie verdorren, und leidet die letztere, so wird auch die Philosophie die Nachtheile davon empfinden. Keine kann die Hülfe der andern entbehren. Der Fortschritt ist

ein gleichmäßiger, und kann weder darin bestehen, daß die Vernunft ihre Freiheit bis zur Ungebundenheit steigert, noch darin, daß die Theologie stolz sich auf sich selbst zurückzieht und die Hülfe der Vernunft verschmäht. Jeder wirkliche Fortschritt in der Vernunfterkenntniß muß auch fördernd einwirken auf das wissenschaftliche Verständniß der Offenbarungswahrheit, und jeder Fortschritt hier muß auch auf jenes Gebiet zurückwirken. Daraus folgt für die Vernunft, daß sie bei all ihrer Freiheit doch niemals die Offenbarung, die von ihr selbst in ihrer thatsächlichen Wirklichkeit geprüft und bewährt ist, aus den Augen verlieren, niemals mit ihr in einen bewußten Widerspruch sich setzen dürfe, daß sie vielmehr stets auf die geoffenbarte Wahrheit wie auf „einen Leitstern" hinblicken und sie als das Kriterium ihrer Ergebnisse betrachten müsse. Indem sie so unabläßig ihre Gedanken an dem unfehlbaren Maßstab der Offenbarung prüft und mißt, wird sie vor Irrthümern bewahrt, welche sie in Widerspruch bringen nicht nur mit der Offenbarung, sondern auch mit sich selbst. Denn jeder Widerspruch gegen die Offenbarung ist auch ein Widerspruch gegen die Vernunft. Wird diese Bedingung von ihr erfüllt, so ist sie auch zur Forderung an die Theologie berechtigt, von ihr bei der wissenschaftlichen Begründung der Offenbarung in der umfassendsten Weise zu Hülfe genommen zu werden. Alles dieses ist entwickelt in dem Schreiben das Papstes an den Erzbischof von München vom 31. December 1863.

Unsere Antwort auf die Frage, von der wir ausgegangen sind, ergibt sich nun von selbst. Die Vernunft kann alle ihr selbst angehörigen Wahrheiten, welche mit den Dogmen zur Einheit sich verschmolzen haben, von neuem untersuchen, sie kann dieß mit aller Freiheit, ohne jene Wahrheiten sofort zu dogmatischen Voraussetzungen zu machen; aber sie ist auch gehalten, kein Resultat in Betreff derselben

gelten zu lassen, das sie nicht vorher auf das strengste hinsichtlich seiner materiellen Uebereinstimmung mit jenen Wahrheiten geprüft hat, und muß bereit sein, im Falle des Widerspruchs ihre Ergebnisse sofort zu verwerfen. Daß über den Fall des Widerspruchs stets der kirchlichen Lehrauctorität die letzte Entscheidung gebühre, versteht sich von selbst.

VII.

Resultate.

Es wird der bessern Uebersicht wegen zweckmäßig sein, die Resultate unserer bisherigen Untersuchungen in kurzen, präcisen Sätzen zusammenzufassen. Wir sagen also:

1) In Gott betrachtet, ist die Wahrheit nur Eine.

2) Mit Rücksicht auf den Menschen und die Erkenntnißquellen, aus denen er schöpft, ist die Wahrheit eine zweifache: Vernunftwahrheit und geoffenbarte Wahrheit.

3) In der Verhältnißbestimmung zwischen beiden muß ebenso das Gesetz der Einheit (Nr. 1) wie der Verschiedenheit (Nr. 2) zur Geltung kommen.

4) Jede Ansicht über dieß Verhältniß ist demnach falsch, welche entweder dualistisch beide Gebiete trennt und einen auflöslichen Widerspruch zwischen ihnen annimmt oder monistisch beide mit einander identificirt und dem einen oder andern nur eine Scheinwirklichkeit übrig läßt.

5) Ein Dualismus liegt da vor, wo, wie im ältern Protestantismus, der Offenbarung in ihrem formellen Widerspruch gegen die Vernunft Recht gegeben wird.

6) Ein Dualismus liegt auch da vor, wo, wie im späteren protestantischen Rationalismus, der Vernunft im formellen Widerspruch gegen die Offenbarung Recht gegeben wird.

7) Ein falscher Monismus ist es, wenn zwar das Faktum der Offenbarung anerkannt, dessenungeachtet aber die

geoffenbarte Wahrheit in Vernunftwahrheit verwandelt werden soll.

8) Ein nicht minder verwerflicher Monismus ist es, wenn die Vernunftwahrheit mit Aufgabe ihrer Selbständigkeit durch Skepticismus auf unmittelbare göttliche Offenbarung zurückgeführt werden soll.

9) Die Einheit der Vernunft und Offenbarung besteht darin, daß ein bestimmter Kreis von Wahrheiten sowohl der Vernunft wie der Offenbarung angehört und eine durchgehende Harmonie zwischen allen Vernunftwahrheiten und allen geoffenbarten Wahrheiten stattfindet.

10) Die Verschiedenheit besteht darin, daß die eine Wahrheit auf die freie Vernunftthätigkeit, die andere auf die Offenbarung Gottes als auf ihre unmittelbaren Quellen zurückgeführt werden.

11) Das gegenseitige Verhältniß besteht darin, daß durch die Vernunft die Offenbarung und durch die Offenbarung die Vernunft bestätigt wird.

12) Kommt die Vernunftwissenschaft zur Anwendung auf dem Felde der Offenbarung, so kann das nur in untergeordneter dienender Weise zur Erläuterung und Begründung der geoffenbarten Wahrheit geschehen.

13) Kommt die geoffenbarte Wahrheit zur Anwendung auf dem Gebiete der Vernunfterkenntniß, so kann auch dieß nur in untergeordneter Weise geschehen, indem die erstere als Kriterium für die letztere dient.

VIII.

Die Einheit von Vernunft und Offenbarung als Aufgabe der Apologetik.

Gibt es, wie wir gezeigt zu haben glauben, eine Einheit von Vernunft und Offenbarung, ist aber diese Einheit nicht etwas unmittelbar Gegebenes, so ist die Frage, wie dieselbe

wissenschaftlich zu bewirken sei. Wir sagen: wissenschaftlich, denn daß die wirkliche Einheit von Vernunft und Offenbarung nur durch die zuvorkommende Gnade hergestellt werden könne und in dem rechtfertigenden Glauben bestehe, ist außer allem Zweifel. Darauf bezieht sich unsere Frage nicht; vielmehr darauf, wie die Vernunft aus sich dahin komme, sich für den Glauben an die Offenbarung zu entscheiden, wie sie diese natürliche Disposition in sich hervorbringe, welche der Wirksamkeit der Gnade und dem theologischen Glauben vorausgeht.

Hier ist nun zunächst gewiß, daß der Glaube an den Inhalt der Offenbarung zunächst von der Vorfrage nach der Wirklichkeit, nach der Thatsache der Offenbarung abhängig ist. Die Thatsache, daß es eine Offenbarung gibt, muß für mich zuerst entschieden sein; der Glaube an den Inhalt der Offenbarung kann alsdann nicht mehr schwer fallen. Wir müssen also auf obige Frage antworten: jene Einheit werde gewonnen durch die Untersuchung und Prüfung, ob eine wirkliche Offenbarung stattgefunden habe, oder bestimmter: ob die Offenbarung, welche sich als wirklich geschehen ausgibt, in Wahrheit und Wirklichkeit eine Offenbarung Gottes sei.

Kann es nun die Vernunft aus sich selbst zu einer überzeugenden Erkenntniß von der Thatsächlichkeit der Offenbarung bringen oder gelangt sie höchstens zur Gewißheit von der Möglichkeit einer Offenbarung, und ist es der göttlichen Gnade überlassen, ob sie diese Disposition zum wirklichen Glauben an die geschichtliche Offenbarung erhebe?

Hierüber gibt uns die päpstliche Encyclica vom 9. Nov. 1846 vollkommenen Aufschluß. Sie spricht sich für den ersten Theil der Alternative aus. Sie sagt: der Inhalt der göttlichen Offenbarung könne allerdings aus der menschlichen Vernunft nicht hergeleitet werden. Allein, damit in

einer so wichtigen Sache, wie die Annahme der Offenbarung, die menschliche Vernunft nicht getäuscht und in Irrthum geführt werde, so müsse sie die Thatsache der göttlichen Offenbarung gründlich untersuchen, damit es für sie mit Gewißheit feststehe, daß Gott gesprochen habe, und damit sie ihm einen vernünftigen Gehorsam nach dem Apostel (Röm. 13, 1) erweise. Spricht aber Gott, so verstehe es sich von selbst, daß wir ihm in jeder Beziehung Glauben schenken müssen, und nichts sei der Vernunft selbst angemessener, als dem beizustimmen und sich anzuschließen, von dem feststeht, daß es von dem unfehlbaren und wahrhaftigen Gott geoffenbart worden sei. Der ganze Inhalt des christlichen Glaubens beruhe auf der Auctorität der sich offenbarenden Gottheit, auf dem Satze: Gott hat gesprochen.

Damit ist Aufgabe und Inhalt der Apologetik genugsam bezeichnet. Sie ist einzig und allein Kritik der Offenbarung und in dieser Eigenschaft die theologische Grundwissenschaft. Denn es ist leicht zu sehen, daß ohne sie kein Beweis für den Inhalt der Offenbarung genügend sei, daß erst unter ihrer Voraussetzung alle andern Beweise beweiskräftig werden. Wollte man nämlich diese Kritik der Offenbarung überspringen und sofort an den Inhalt der Offenbarung gehen, so ließe sich auch so für die Wahrheit desselben wohl manches sagen. Man könnte z. B. die einzelnen Dogmen nach Inhalt und Form untersuchen und nach dem logischen Zusammenhange fragen, in welchem sie unter einander stehen, und es würde sich dabei herausstellen, daß alle Bestimmungen eines einzelnen Dogma's auf das innigste zusammengehören, daß sie zusammen ein logisches Ganzes bilden, und daß die Gesammtheit der Dogmen ein einziges, sich selbst tragendes und wie auf seinem eigenen Schwerpunkte ruhendes System sei. Allein so schätzenswerth eine solche Erkenntniß wäre, so ist sie doch, was den Hauptpunkt, die Ueber-

zeugung von der Wahrheit der Dogmen betrifft, ungenügend. Es wäre dieß eine logisch richtige, in sich selbst consequente Erkenntniß; aber diese bloß formell logische Beschaffenheit reicht zur Begründung einer Ueberzeugung nicht hin. Logisch richtig und consequent entwickelt kann auch ein ganzes System von Irrthümern sein, sofern nur aus dem Grundirrthum alle Folgerungen gezogen sind, die er in seinem Schooße trägt. Das ist dagegen die Hauptsache, daß der Grundgedanke jeder systematischen Entwicklung auch mit der Wirklichkeit selbst übereinstimmt, seine Wahrheit. So verhält es sich auch mit jener formell logischen Behandlung des Inhalts der Offenbarung. Die logische Richtigkeit muß allerdings vorhanden sein, wenn die Offenbarung Wahrheit enthält, denn jene logische Beschaffenheit kann und darf der Wahrheit nicht fehlen. Allein für sich genügt sie nicht. Ließe sich zeigen, daß der Grundgedanke, dessen logische Entwicklung die einzelnen Lehren sind, falsch und eine Täuschung wäre, so würden wir eben nur einen consequent durchgeführten Irrthum vor uns haben, nichts mehr. Alles kommt also darauf an, jenen Grundgedanken, in welchem alle einzelnen Bestandtheile der Offenbarung wurzeln, in seiner Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen, und dieser Grundgedanke ist die Thatsache der Offenbarung. Hat die Offenbarung stattgefunden und sind aus ihrem Inhalt alle Lehren des Christenthums geschöpft, so participiren an der allgemeinen Wahrheit der Offenbarungsthatsache auch alle einzelnen Theile derselben. So wahr die Grundthatsache, so wahr sind auch alle Offenbarungslehren.

Darum ist es geradezu von entscheidender Wichtigkeit, daß sich die Thatsache der Offenbarung außer Zweifel setzen läßt. Schon damit ist der allgemeine Beweis für die Wahrheit der einzelnen Offenbarungslehren geführt. Der

Nachweis dieser Thatsache wird daher auch den eigentlichen Mittelpunkt der Apologetik bilden. Mit innerer Nothwendigkeit aber zieht dieser Nachweis noch die Untersuchung zweier andern Thatsachen nach sich. Es handelt sich nämlich nicht bloß darum, die abstrakte Thatsache der Offenbarung, die einmal im Verlauf der Geschichte eingetreten ist, als eine wirkliche zu erkennen, sondern zugleich um den Nachweis der Art und Weise, wie diese Offenbarung mit ihrem Inhalt in der Menschheit fortexistirt. Denn die Offenbarung ist nicht ein gemeines Faktum der Geschichte, das zu einer bestimmten Zeit sich zugetragen hat und bald eine geringere, bald eine größere Bedeutung für Mit- und Nachwelt gehabt hat, auch wohl der Vergessenheit anheimgefallen ist und im Dunkel begraben liegt. Die Offenbarung Gottes ist eine Thatsache von allumfassender Bedeutung für alle Völker und für alle Zeiten; sie beherrscht die ganze Geschichte und dauert in ihren Wirkungen und Folgen fort, solange es eine Geschichte der Menschheit gibt. Diese Offenbarung ist wie ein geistiges Centrum, das nach allen Seiten sein Licht, seine Wärme und sein Leben ausstrahlt. Es liegt demnach im Begriffe der Offenbarung, daß sie nicht wie ein Meteor aufleuchte und erlösche, sondern wie eine Sonne fortleuchte, fortdauere, nämlich in einer bestimmten Anstalt zu ihrer Fortpflanzung auf alle kommenden Geschlechter. Diese Anstalt ist die Kirche, und die Thatsache ihrer Gründung und Einrichtung, unmittelbar zum Zwecke der Erhaltung der Offenbarung und darum mit ihr und aus ihr entsprungen, muß ebenfalls außer Zweifel gesetzt sein.

Sodann kann der Eintritt der Offenbarung nicht außer Zusammenhang mit der Vergangenheit gedacht werden. In dem ganzen sittlichen und intellectuellen Zustande der Menschheit, wie er in der vorhergehenden Zeit sich gestaltet hat, muß die Nothwendigkeit und die bestimmte Beschaffenheit

der Offenbarung begründet sein. Ohne diesen Zusammenhang würde die Offenbarung plötzlich, unvorbereitet, ohne Anknüpfungspunkte in der menschlichen Natur hereinbrechen und wie einem unlösbaren Räthsel würde ihr die Menschheit, ohne innern Drang, in sie einzugehen, fremd und theilnahmlos gegenüberstehen. Es muß mit einem Worte die Offenbarung Gottes als Abschluß der ganzen Vergangenheit der Menschheit in der Geschichte sich darstellen.

Die Offenbarungsthatsache ist daher die wahre Mitte der Geschichte, und wer sie verstehen will, muß in ihr die Lösung aller Räthsel der Geschichte finden, muß von ihr aus gewissermaßen prophetisch das Auge in die Zukunft richten, und erkennen, wie sie, zur sichtbaren Wirklichkeit in der Kirche geworden, alle folgende Zeiten beherrscht, und muß ebenso auch von ihr aus das Auge nach rückwärts in die Vergangenheit wenden, um das Zeugniß zu erkennen, das diese von Anfang an mit ihren in der Schöpfung selbst gegebenen Grundthatsachen, wie mit ihrem ganzen Verlauf für diese Offenbarung ablegt. Kurz gesagt: die Offenbarungsthatsache ist erst dann richtig verstanden und gewürdigt, wenn sie in ihrer centralen, universal-historischen Stellung betrachtet und verstanden ist.

Damit sind nun auch die Grenzen vorgezeichnet, innerhalb deren sich die apologetische Untersuchung bewegt. Diese Grenzen werden gebildet: einerseits durch die gesammte natürliche Entwicklung des menschlichen Geistes, die sie voraussetzt und an die sie anknüpft, andererseits durch die bestimmte Art und Weise, wie innerhalb der Kirche die Offenbarung sich gestaltet hat. Diese concrete Gestaltung darzustellen und wissenschaftlich zu begründen, ist Sache der einzelnen theologischen Disciplinen, welche sammt und sonders dieselbe schon als gegeben voraussetzen und nicht die Kirche an sich, sondern in der besondern Art ihrer Erschei-

nung und äußern Bethätigung betrachten. Streng innerhalb dieser Grenzen hat sich die apologetische Untersuchung zu halten, und wie sie nicht hinübergreifen darf in die einzelnen theologischen Disciplinen, die auf sie folgen, so darf sie auch nicht hinabgehen in irgend eine einzelne rein menschliche Wissenschaft, da sie die Gesammtheit derselben bereits für sich voraussetzt. Nehmen wir nun an, daß die menschliche Vernunftwissenschaft sich in der Religionsphilosophie vollendet, so bildet diese in ihrem ganzen Umfange die unmittelbar vorausgehende Disciplin, an welche die Apologetik anzuknüpfen hat.

Im gesammten System der Wissenschaft bildet daher die Apologetik die Mitte. Sie ist das Band, durch welches die Vernunft mit der Offenbarung, die Offenbarung mit der Vernunft verknüpft wird, und in ihrer Beziehung zu dem System der theologischen Disciplinen die Grundwissenschaft, auf welcher sie alle fußen. Sie bietet zugleich den Standpunkt dar, von welchem aus nach beiden Richtungen das Gesammtgebiet der Wissenschaft übersehen und dieses als ein einheitlicher geistiger Kosmos, als das reale Abbild der ganzen natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeit erkannt werden kann.

Für die Ausführung der Apologetik ist es nun wohl zu beachten, daß ein doppelter Standpunkt der Betrachtung für sie in Anwendung komme. Einmal nämlich ist zu untersuchen, welche Beziehungen die Vernunft zur Offenbarung habe, und wie von dieser Seite aus sich die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt begreifen lasse. Andererseits stellen wir uns bedingungsweise auf den Standpunkt der positiv gegebenen Offenbarung, um zu untersuchen, wie sie sich zu unserer Vernunft verhalte und ob sie derartig sei, daß wir an ihrem thatsächlichen Charakter nicht länger zweifeln können, und daß wir sie unter die unläugbaren,

wirklich vollzogenen Thatsachen der Geschichte einreihen müssen.

Ihren Ausgang nimmt daher die Apologetik von der Religionsphilosophie, genauer gesprochen, von der bestimmten Frage: ist der Begriff der Religion, wie er aus der philosophischen Betrachtung der Wirklichkeit entspringt, so beschaffen, daß wir von ihm aus die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung anzunehmen gedrungen sind? Es handelt sich also hier um die Frage: kann sich Gott in einer noch höhern Weise als durch seine Schöpfung offenbaren? Ist es möglich, daß die geschaffene Wirklichkeit, die Natur sowohl wie der Menschengeist, das Mittel und das Organ dieser höhern Offenbarung werden könne? Besitzt endlich der menschliche Geist die Empfänglichkeit für diese Offenbarung und befindet er sich in einem sittlichen und intellectuellen Zustande, daß diese Offenbarung für die Verwirklichung seines religiösen Verhältnisses zu Gott, zur Begründung, Erhaltung und Vollendung seines übernatürlichen Lebensverkehrs mit Gott zur Nothwendigkeit wird? Werden diese Fragen bejaht, so steht nichts im Wege, diejenige Offenbarung, welche sich uns als geschichtliche Thatsache darbietet, einstweilen als solche gelten zu lassen und zu untersuchen, ob ihre Wirklichkeit und Thatsächlichkeit vollkommen begründet sei. Es wird dazu nichts erforderlich sein, als eine vorurtheilsfreie, unbefangene Prüfung aller Umstände, unter welchen die Offenbarung eingetreten ist. Wir haben ganz einfach zu fragen: wie es sich mit den historischen Nachrichten über diese Offenbarung verhalte, ob sie durch authentische Quellen verbürgt oder nicht verbürgt oder wie weit sie verbürgt seien, und haben nach Erledigung dieser Frage die historischen Thatsachen ganz einfach darauf anzusehen, welcher Schluß aus ihnen in Bezug auf die Offenbarung hervorgehe. Der kritische Maßstab bei dieser Prüfung der Offen-

barung wird immer die Idee derselben sein, wie sie sich aus der Untersuchung über den Begriff der Religion ergeben hat.

Wir haben bisher von der Offenbarung ganz allgemein gesprochen. Da aber nur die Offenbarung in Christus gemeint sein kann, so ist klar, daß unter der Untersuchung über die Offenbarung eine Darstellung des Lebens Jesu verstanden werden müsse. Das Leben Jesu ist der eigentliche Mittelpunkt der Apologetik, wie die Person Jesu der Mittelpunkt der Weltgeschichte ist. Das Leben Jesu hat einerseits die ganze vernünftig sittliche Natur des Menschen zu ihrer Voraussetzung, wie es andererseits die Grundlage für das übernatürliche Gnadenleben der ganzen Menschheit in der Kirche geworden ist. Von dieser universellen Auffassung getragen, schließt sich die Darstellung dieses Lebens auf das engste an den Geist der Grundgedanken der evangelischen Darstellung an. Wie wir nämlich aus der ersten Predigt des Evangeliums durch den Apostel Petrus sehen, ist es zunächst die Auferstehung des Herrn, auf welche das entscheidende Gewicht für die Messianität Jesu gelegt wird. Sie ist nach den prophetischen Andeutungen des A. T. das unzweifelhafte Kennzeichen des wahren Messias. Alle anderen Thatsachen des Lebens Jesu übergeht Petrus oder spielt auf sie höchstens mit einer allgemeinen Bemerkung an. Indem er aber die Auferstehung mit der messianischen Schilderung bei den Propheten in Verbindung setzt, ist sein Gedanke nicht, wie Strauß will, der: der Messias muß nach den Propheten von den Todten auferstehen, Jesus ist der Messias, also ist er auferstanden; sondern umgekehrt: die Thatsache der Auferstehung ist das Erste, das Gegebene, von den Aposteln selbst Erfahrene und Erlebte, und erst die vollzogene Thatsache sammt der Erleuchtung durch den hl. Geist eröffnet das Verständniß der hl. Schrift, wie denn überhaupt erst, als das Leben Jesu abgeschlossen mit der Gesammtheit

seiner Thatsachen vor ihnen lag, die Apostel die Beziehung erkannten, welche zwischen diesem Leben und der messianischen Schilderung der Propheten obwaltet. Der Schluß des hl. Petrus ist vielmehr dieser: Jesus ist auferstanden, nun aber haben die Propheten die Auferstehung vom Messias geweissagt, also ist diese Weissagung in Jesus erfüllt, und er der Messias.

Solange die Predigt der Apostel sich auf die Gegenden beschränkte, welche Schauplatz der Wirksamkeit Jesu gewesen waren, genügte es, die eine alles entscheidende Thatsache der Auferstehung hervorzuheben. Alle übrigen Umstände des Lebens Jesu konnten als bekannt und als übereinstimmend mit jener Thatsache vorausgesetzt werden. Erst als das Christenthum in weitere Kreise drang, war es nothwendig, die Angaben aus dem Leben Jesu zu vervollständigen. Wir sehen das deutlich an dem Unterricht, welchen der Apostel Petrus dem Hauptmann Cornelius ertheilt (Apostelgesch. 10, 34—43). Die apostolische Predigt erweitert sich hier fast zu einem vollständigen Abriß des Lebens Jesu, mit welchem sodann die messianischen Weissagungen in Parallele gestellt werden, um deren thatsächliche Erfüllung nachzuweisen.

Die apostolische Predigt hat somit von vornherein nicht den bloßen Charakter einer geschichtlichen Erzählung, sondern einer apologetischen Beweisführung, und muß denselben haben, nicht bloß um die Empfänglichen von der Wahrheit des apostolischen Glaubens zu überzeugen, sondern auch um die jüdische Opposition mit ihren lügenhaften Ausstreuungen über Jesus zu widerlegen. Aus dieser apostolischen Predigt aber sind die ersten evangelischen Darstellungen des Lebens Jesu hervorgegangen, deren allgemeiner Charakter demnach nicht der der historischen Berichterstattung, sondern der der apologetischen Beweisführung ist, mit Rücksicht natürlich auf die besonderen Umstände und Veranlassungen, durch welche diese schriftlichen Apologien der Messianität Jesu hervorgerufen

sind. Diese besonderen Veranlassungen, so wichtig sie für die Einleitungswissenschaft sind, beschäftigen uns hier nicht weiter; für unseren Zweck genügt es, die apologetische Tendenz der Evangelien nachgewiesen zu haben, die, soweit das Judenthum dabei allein in Betracht kommt, darin sich ausspricht, daß die Thatsachen des Lebens Jesu auf die messianischen Weissagungen zurückgeführt werden. Diese bilden den Maßstab für das Urtheil über die Person Jesu, und diesem Maßstab müssen die Thatsachen sich unterordnen.

Indessen genügte diese Beweisführung nur für die Juden; den Heiden war damit nicht beizukommen. Als auch diesen das Evangelium gepredigt wurde, mußte daher der Rahmen der bisherigen Predigt erweitert werden. Es genügte wohl, den Juden an der Hand der Weissagungen zu zeigen, daß das messianische Heil nicht bloß ihnen bestimmt sei, sondern auch den Heiden, der ganzen Menschheit zugewendet werden solle; allein dieß konnte auch eben nur Juden bewegen, ihre Abneigung gegen Bekehrungen aus dem Heidenthum abzulegen. Dem Heiden selbst mußte der Weg zum christlichen Glauben auf andere Weise gebahnt werden. Er wird sich diesem Glauben nicht entziehen können, wenn ihm gezeigt wird: erstens, daß der Messias nicht bloß der Juden, sondern auch der Heiden wegen gekommen sei; zweitens, wenn das Kommen desselben für den Heiden so nothwendig ist, wie für den Juden; wenn folglich drittens die Nothwendigkeit dieses Kommens über die Trennung der Menschheit in Judenthum und Heidenthum historisch hinaus in einer Thatsache liegt, welche die Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Menschheit bedingt. In diesem Falle muß der bedingende Grund schon in den Stammeltern des menschlichen Geschlechts gegeben sein, und wenn gleich hier die Erlösungsbedürftigkeit eintrat, unmittelbar mit der Schöpfung des Menschen, so kann auch die Schöpfung nur erfolgt sein unter der Voraus-

setzung des göttlichen Beschlusses, die gleich nach der Schöpfung gefallene Menschheit zu erlösen. Der Schöpfungsplan schließt dann den Erlösungsplan in sich, ja ist durch den letzteren bedingt, insofern wir annehmen dürfen, daß Gott, wenn er nicht hätte erlösen wollen, auch nicht geschaffen hätte. Man kann also sagen: Gott hat den Menschen geschaffen unter Voraussicht seiner Sünde, weil er sich in seiner höchsten Vollkommenheit offenbaren wollte, nicht bloß als Schöpfer, sondern auch als Erlöser.

Darin liegen nun die Anknüpfungspunkte an das Heidenthum für die apostolische Predigt. Sie hat gegen den Polytheismus die Einheit Gottes, gegen die philosophischen Theorien vom Ursprung der Welt die Thatsache der Schöpfung und in Bezug auf den Menschen die Allgemeinheit der Sünde geltend zu machen. Wenn nun die Sünde die Vereitlung des Schöpfungszweckes durch den Menschen ist, der göttliche Wille aber im Kampfe mit dem menschlichen nicht unterliegen kann, so muß der Allgemeinheit der Sünde gegenüber auch der Wille Gottes zu erlösen ein allgemeiner sein, d. h. Gott will nicht allein Schöpfer, er will auch Erlöser der Menschheit sein, und dieselbe göttliche Person, der es zukommt, den Schöpferwillen zu verwirklichen, übernimmt damit auch die Aufgabe der Erlösung. Ist dieser Jesus der verheißene Messias, so ist er nicht bloß Mensch, sondern auch Gott, und nicht bloß sein irdisches Leben, die Gesammtheit dessen, was er zur Erlösung der Menschheit auf Erden gethan, kommt in Betracht, sondern sein eigener vorweltlicher Ursprung in Gott, seine Schöpfungsthätigkeit, seine Vorbereitung der Erlösung und die wirkliche Ausführung derselben. In der letzteren aber muß er nothwendig als das antithetische Gegenstück zum ersten Menschen, als der zweite Adam neben dem ersten erscheinen. Denn wie durch den ersten der Schöpfungszweck vereitelt wurde, so ist

durch ihn, den zweiten Adam, derselbe erfüllt und verwirklicht worden. Die Erlösung besteht demnach darin, daß wir aus dem natürlichen Zusammenhang des Geschlechts mit dem ersten Adam heraus- und in den übernatürlichen Zusammenhang geistiger Abstammung von dem zweiten Adam aufgenommen werden.

Dieser letztere Gedanke bezeichnet den Standpunkt, von welchem aus der Heidenapostel Paulus das Christenthum begründet und den er schon in seinem erstern größeren Sendschreiben über diesen Gegenstand, im Brief an die Galater, mit so bewunderungswürdiger Klarheit und eindringendem Scharfsinn entwickelt hat. Er betrachtet die Welt in Christus näher in dem gekreuzigten Christus, und urtheilt von hier aus über die Vergangenheit und Zukunft der Menschheit. Blickt er in die Vergangenheit, so hat ihm Judenthum und Heidenthum seine Bedeutung verloren, weder die Beschneidung, noch die Vorhaut gilt ihm etwas; denn die Zeit der nationalen Unterschiede ist, seitdem Christus die menschliche Natur angenommen hat, vorüber, und einzig und allein Werth hat die neue Creatur, welche der Mensch durch Christus geworden ist. Dieß aber ist er geworden dadurch, daß er mit Christus gestorben und mit ihm zu einem neuen geistigen Leben auferstanden ist. Dieser neue Mensch nun, mit Christus dauernd geeinigt, vom hl. Geist erfüllt und mit dessen Gnadengaben geschmückt, ist Glied eines neuen Geschlechts geworden, das in seiner sichtbaren Vereinigung die Kirche Christi bildet und in ihr durch Tod und Auferstehung der höchsten Verklärung in Gott entgegengeht. So steht der zweite Adam dem ersten gegenüber, und wie an diesen eine Gemeinschaft der Sünde und des Todes, so knüpft sich an jenen eine Gemeinschaft der Heiligkeit und des Lebens. Der Apostel selbst hat Gal. 6, 15. 16 diesen Gedanken als den Kanon bezeichnet, nach wel-

chem vom christlichen Standpunkte Vergangenheit und Zukunft der Menschheit betrachtet werden müsse; er bildet die Grundlage seines Evangeliums; in ihm ist der allgemeinste Gesichtspunkt für die Behandlung des Lebens Jesu aufgestellt.

Und nach diesem Kanon ist denn auch das vierte Evangelium geschrieben, in welchem wohl die aus dem Kreise der Apostel und ihrer Begleiter hervorgegangenen Darstellungen des Lebens Jesu ihren Abschluß gefunden, an welches sich aber sogleich die ersten wissenschaftlichen Bestrebungen zur Vertheidigung des Christenthums in derselben Richtung angeschlossen haben. Es ist damit der Grundtypus für jede wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu ausgesprochen. Was das vierte Evangelium betrifft, so werden wenige Bemerkungen genügen, um den nöthigen Nachweis zu führen. In großen, allgemeinen Zügen faßt es zuerst, ohne in Einzelheiten einzugehen, dasjenige zusammen, was Christus an sich ist und was es vor seiner Menschwerdung gethan hat. Er ist der ewige, wesensgleiche, persönliche Logos Gottes, der Schöpfer der Welt, ihr lebendiger Grund. Für die vernünftigen Creaturen, wie für die Menschen, war er zugleich das Licht, in welchem sie Gott und Welt und sich selbst erkennen konnten. Doch leuchtete ihnen dieses durch das Verhältniß des Logos zur Schöpfung gegebene Licht vergebens, da sie Finsterniß geworden waren und das Licht nicht faßten. Er allein war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt; und doch wie wohl er in der Welt und die Welt durch ihn geschaffen war, erkannte sie ihn nicht (Heidenthum). Er kam in sein Eigenthum und die Seinigen nahmen ihn nicht auf (Judenthum). So überwog die Sünde und Finsterniß in der Welt in Heidenthum und Judenthum; denn auch, was das letztere betrifft, so sind aus ihm wohl Söhne Gottes hervorge-

gangen, aber sie sind dieß nicht geworden durch fleischliche Abstammung (von Abraham), sondern durch den Glauben an ihn und durch die (geistige) Geburt aus Gott. Und so ist denn der Logos zuletzt Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Indem damit der Apostel den ersten Theil seiner Darstellung beendet, leitet er mit den folgenden Worten: „wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit" zur Darstellung der irdischen Erscheinung des Herrn über. So unterscheidet er genau in seiner Darstellung mit dem hl. Paulus, was Jesus „dem Fleische nach" (κατὰ σάρκα) und was er „dem Geiste nach" (κατὰ πνεῦμα, Röm. 1, 3. 4.) ist, und wird dadurch im Unterschiede von den drei andern Evangelisten zum Urheber des „pneumatischen" Evangeliums. Die folgende Darstellung aber gipfelt in dem Tode Christi am 14. Nisan, nicht deßwegen, weil dieß Evangelium, wie die neuere Kritik gewähnt hat, zur Vertheidigung der abendländischen Osterfeier geschrieben ist, sondern, wie auch der hl. Paulus als Kern seiner Predigt hervorhebt, weil das Kreuz das Ende des Judenthums, des Gesetzes, der alten Welt überhaupt und den Anfang der geistigen Auferstehung der Menschheit bezeichnet.

Das ist der weltgeschichtliche Rahmen, in welchem die Apostel und Evangelisten das Leben Jesu dargestellt haben, und in demselben Rahmen muß es auch die moderne Apologetik darzustellen lernen. Ihre Aufgabe ergibt sich daraus von selbst. Sie ist genau dieselbe, wie die der Apostel, nur mit den nöthigen Erweiterungen, welche für den Rahmen, für die Betrachtung der Zeit vor Christus und nach ihm geboten sind.

Zunächst werden wir mit den Aposteln die einfachen Thatsachen das Leben Jesu zu beobachten und darnach unser Urtheil über seine Person zu bilden haben. Wie vor den

Aposteln, nachdem der Herr die Erde verlassen hatte, liegt dieses Leben abgeschlossen auch vor uns da, und wir dürfen es auf uns nur ruhig und unbefangen einwirken lassen. So steht Jesus vor uns in seiner unvergleichlichen Heiligkeit, mit seinen Wundern an der Natur, seinen Krankenheilungen, seinen Todtenerweckungen, im Glanze der Theophanien bei seiner Taufe und seiner Verklärung, von Gott und den Vertretern des Alten Bundes, von Johannes, von Moses und Elias als der erwartete Erlöser bezeugt, als der am Kreuze Gestorbene und zum Leben Auferstandene, Thatsachen, welche mit seiner wunderbaren Geburt aus der Jungfrau im vollen Einklang sind. Und wenn wir noch eines Commentars zu diesen Thatsachen bedürfen, so finden wir ihn in der bündigsten Weise in seinen eigenen Worten. Ipsum audite!

Diese Untersuchungen bewegen sich rein auf dem Boden der geschichtlichen Thatsachen und greifen über dieselben in keiner Weise hinaus. Aus ihnen beantwortet sich nur die eine Frage: wer war Jesus von Nazareth? Die Antwort auf diese Frage ist aber so eigenthümlicher Art, daß dadurch sofort eine neue Frage angeregt wird. Müssen wir nämlich Jesus nach den Thatsachen seines Lebens anerkennen als den menschgewordenen Sohn Gottes, so steht dieses Faktum in der Geschichte so einzig und in Vergleich mit den gemeinen Thatsachen der Geschichte so sehr als Ausnahme da, daß wir unmittelbar nach Anerkennung der Menschwerdung Gottes und durch dieselbe zu der weitern Frage getrieben werden: aus welchem Grunde und zu welchem Zwecke ist diese Menschwerdung eingetreten? Und wenn Jesus selbst als diesen Zweck angibt, Gott zu offenbaren und den Menschen zu erlösen, so ist darin ein so bestimmter sittlich-religiöser Zustand, in welchem die Menschheit sich befindet, vorausgesetzt, daß daraus die Nothwendigkeit erwächst, das

Leben der ganzen Menschheit vor Christus darauf hin zu untersuchen, ob es mit dem angegebenen Zwecke der Menschwerdung in Uebereinstimmung sei oder nicht. Die Aufgabe dieser Untersuchung besteht demnach darin, zu prüfen, ob die Herrschaft der Sünde und in Folge davon die Trennung von Gott in der alten Geschichte ganz allgemein und ausnahmlos sei, ob sie bis auf die Stammeltern der Menschheit zurückgehe und deßhalb durch den Zusammenhang mit ihnen ein dem natürlichen Menschen als solchem anhaftender, bleibender Zustand sei. Mit der Bejahung dieser Frage ist aber sogleich die weitere Frage nach der Erlösungsfähigkeit des Menschen gegeben, die Frage nämlich, ob die Menschheit trotz des herrschenden Zustandes der Sündhaftigkeit nicht dennoch ein, wiewohl für sich nicht ausreichendes, natürliches Vermögen und demgemäß ein natürliches Verlangen habe, diese Sündhaftigkeit aufzuheben und das normale Verhältniß zu Gott wieder herzustellen, und ob Gott, im Hinblick auf dieses edle Ringen der menschlichen Natur, ihr nicht durch besondere Offenbarung zu Hülfe kommen könne und wolle. Es handelt sich also hier um eine allgemeine Betrachtung des Heidenthums und Judenthums und um die Frage, ob in ihnen die Nothwendigkeit und die Vorbereitung einer Erlösung begründet sei. Diese Untersuchung aber ist nicht so zu führen, daß man nur Einzelheiten aus der Geschichte vor Christus herausgreift, im Heidenthum etwa auf einzelne Züge der mythologischen Religionen zurückgeht und darin symbolische Beziehungen auf Christus sucht, oder aus dem A. T. die Masse der messianischen Verheißungen anführt, ohne die historische Entwicklung zu beachten, in welcher sie gegeben werden und durch welche das jüdische Volk zum Verständniß derselben erzogen wurde. Alle geschichtlichen Einzelheiten, die ganze Summe des historischen Materials wird hier vielmehr vorausgesetzt,

und mit Rücksicht darauf besteht nun die Aufgabe darin, die Menschheit vor Christus als ein Ganzes, als das eine adamitische Geschlecht, in dem Gange seiner durch die Sünde einerseits und durch die Vorbereitung der Erlösung andererseits bedingten und bestimmten Entwicklung zu erkennen. In Adam zusammengefaßt, steht so die Menschheit als ein erlösungsbedürftiges und erlösungsfähiges Ganzes Christus, dem wirklichen Erlöser und dem Stammvater einer neuen geistigen Menschheit, gegenüber. In dieser Eigenschaft, nicht durch vereinzelte, herausgerissene Stimmführer und Fragmente des Ganzen, muß sie Zeugniß für Christus ablegen.

Zu diesem Ganzen muß nun aber auch das Leben Jesu mit seinen hervorragenden Thatsachen passen, es muß sich genau an diesen allgemeinen Zustand der Menschheit anschließen und anschmiegen. Erst dadurch, daß das Leben Jesu mit dem Zustande der Menschheit vor ihm in diese enge Beziehung gebracht wird, ist es möglich, dieses Leben selbst und die einzelnen Erlösungsthatsachen zu verstehen. Das gilt vor allem von der Thatsache der Menschwerdung überhaupt, der Grundlage, auf welcher die Erlösung und das neue Leben der Menschheit ruhen soll; das gilt aber auch von den einzelnen Thatsachen seines Lebens, von seiner Taufe im Jordan bis zu seinem Tode und seiner Auferstehung. Sie müssen sämmtlich unter diesem Gesichtspunkte begriffen werden.

Bleiben wir einen Augenblick bei der Taufe und Versuchung Jesu stehen, um an ihnen die Anforderungen, die wir stellen, zu erläutern. Jesus kommt zu Johannes an den Jordan, um sich taufen zu lassen. Bei der ersten Erwägung hat dieser Vorgang etwas sehr Befremdendes; denn die Taufe des Johannes ist nichts als ein Sündenbekenntniß, verbunden mit dem Verlangen, so innerlich von den Sünden gereinigt zu werden, wie äußerlich der Körper durch

die Taufe im Jordan gereinigt wird. In diesem Sinne kann an Jesus die Taufe nicht vollzogen sein. Wenn nun aber doch der wesentliche Character der Johanneischen Taufe bleiben soll, und doch von keiner persönlichen Verschuldung bei den Heiligen und Sündelosen die Rede sein kann, so bleibt nur die eine Möglichkeit, daß Jesus in der Taufe als Repräsentant der ganzen Menschheit das Sündenbekenntniß ablegte, die Nothwendigkeit der Erlösung öffentlich aussprach und zugleich selbst die Sünde der Welt und deren Sühnung übernahm. Die Taufe ist demnach der feierliche Act, mit welchem Christus im Namen der Menschheit sein Erlösungsamt antrat, wie denn auch der von dem Täufer selbst gegebene Commentar dahin lautet, daß Jesus das Lamm Gottes ist, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt.

Aehnlich verhält es sich mit der Versuchung Jesu. Ihr Parallelismus mit der Versuchung Adams leuchtet ein. Der erste Adam fällt und aus diesem Fall entspringt die Gemeinschaft der Sünde und des Todes zwischen ihm und dem ganzen von ihm stammenden Geschlecht. Der zweite Adam siegt und aus diesem (im Tode besiegelten) Siege geht die Gemeinschaft der Heiligkeit und das Leben zwischen ihm und dem aus ihm wiedergeborenen Geschlecht hervor. In dieser Allgemeinheit bedarf dieser Parallelismus keines weitern Commentars. Aber auch die einzelnen Umstände kommen in Betracht, und der wichtigste unter ihnen ist der, daß Jesus nicht wie Adam nur einmal sondern dreimal versucht wird. In dreifacher Gestalt tritt das Böse an ihn heran. Wie ist dieß zu verstehen? Die erste Versuchung hat offenbar die meiste Aehnlichkeit mit der Versuchung Adams: der Teufel hofft hier wie dort durch die Aufregung des sinnlichen Triebes (Essen) zu siegen. Wie sind aber die beiden andern Versuchungen zu erklären? Die zweite (Sturz von

der Zinne des Tempels im Vertrauen auf Schutz durch ein Wunder der göttlichen Allmacht) wird von Jesus selbst als ein „Gott-Versuchen" bezeichnet, d. h. als jene Sünde, welche sich wie ein rother Faden durch die Geschichte des jüdischen Volkes von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende hindurchzieht, und welche das gerade Gegentheil von jenem Glauben ist, welcher dem Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Es ist also die jüdische Nationalsünde, zu welcher der Herr verleitet werden soll, diejenige Form der Sünde, welche sich in besonderer Weise im Judenthum ausgeprägt hat. Die dritte Versuchung (Hingabe an diese irdische Welt, Gottesvergessenheit, Cultus des Satan) stellt sich von selbst als diejenige Form der Sünde dar, welche dieselbe im Heidenthum angenommen hat. Folglich ist die Sünde in jeder Gestalt an Jesus herangetreten in ihrer elementarsten Gestalt als natürlicher Sinnenreiz, in ihren beiden historischen Gestalten als jüdischer Trotz und Vermessenheit, wie als heidnische Gottesvergessenheit und Versunkenheit in die Natur und in jeder dieser Gestalten ist sie von Jesus überwunden. So steht er da als Repräsentant der ganzen Menschheit, als der erste, über den die Schlange keine Gewalt erlangt, als der Begründer einer neuen Ordnung und des Reiches Gottes auf Erden. Er vollbringt, was bis dahin die Menschheit nicht hatte vollbringen können; aber er vollbringt es nicht für sich, sondern für die Menschheit und im Namen derselben; von ihr, von der Welt nimmt er die Sünde hinweg.

In dieser Weise also ist zu zeigen, wie in Jesus das Leben der ganzen Menschheit gipfelt, und in ihm erfüllt und vollendet wird, was die alte Welt aus sich ersehnt und erstrebt, aber nicht aus sich selbst zu erreichen vermag. In dieser Beziehung ist das Leben Jesu der Abschluß der alten Welt.

Diese Beziehung zur Vergangenheit schließt nun aber auch sogleich eine Beziehung zur Zukunft in sich, die nicht minder wie jene eine universelle sein und die ganze Menschheit umfassen muß. Wie Adam durch seine Sünde einen Zustand der Trennung von Gott setzt, der auf alle, die von ihm stammen, übergeht, so setzt Jesus als Repräsentant der mit Gott geeinigten Menschheit in sich einen Zustand, der in ihm für die ganze Menschheit erworben und daher von ihm auf diese überzugehen bestimmt ist. Neben die natürliche Gemeinschaft, in welcher wir mit Adam stehen, stellt sich das Princip einer übernatürlichen Gemeinschaft, welche wir mit Christus eingehen. Mit andern Worten, es entsteht die Frage: wie lebt Christus in die Menschheit sich ein und wie vollzieht er durch seine geistige Gegenwart in der Menschheit die Umwandlung und Wiedergeburt derselben?

Die Summe der zu diesem Zweck getroffenen Veranstaltungen ist die Kirche, und somit würde es sich in diesem Theile des Lebens Jesu um das Wesen und die Beschaffenheit der von ihm gegründeten und durch die Apostel in der Welt verbreiteten Kirche, um die Genesis der Kirche aus der Person des Erlösers handeln, bis zu dem Moment, wo diese Kirche durch den Dienst der Apostel in ihrer vollen Wirklichkeit dasteht. In dieser seiner sichtbaren Kirche tritt Christus zum zweiten Mal in die äußere Erscheinung, um in ihr sein Erlösungswerk dadurch zu vollenden, daß er sein geistiges Leben der ganzen Menschheit mittheilt.

Mit diesem Begriff der Kirche hat nun die spezielle Theologie die nothwendige Grundlage und die Voraussetzung gefunden, auf welcher sie sich erbauen kann. Es kann nämlich nur die Kirche von der historischen Theologie betrachtet werden, wie sie allmählich in der Menschheit sich auswächst und den ganzen reichen Inhalt ihres Lebens entfaltet. Sie kann weiterhin betrachtet werden von der speculativen

Theologie und zwar in dreifacher Hinsicht, je nachdem Christus in ihr als der Offenbarer und Lehrer der Wahrheit, als der Grund und das Princip der menschlichen Sittlichkeit und als der Begründer einer bestimmten socialen Gliederung und Ordnung der Kirche erkannt wird. Sie kann endlich in ihrer unmittelbaren praktischen Thätigkeit, nämlich wie Christus durch sie sein Lehramt, sein priesterliches Amt und sein königliches Amt übt, dargestellt werden — in der praktischen Theologie.

So sehen wir von der Apologetik aus den ganzen Organismus der theologischen Disciplinen und in ihnen die Welt der übernatürlichen Wahrheit sich entfalten. Erwägen wir, was wir oben andeuteten, daß die Apologetik die gesammte Vernunftwahrheit und zwar ebenfalls als ein geordnetes Ganzes, als einen Organismus einzelner Disciplinen voraussetzt, so steht in ihr, wie in einem festen Mittelpunkt zusammengehalten, das gesammte Gebiet der Wahrheit als ein großes Ganzes, als ein einziger geistiger Kosmos vor uns. Und wenn es das Wesen der Scholastik des Mittelalters war, in sich die Universalwissenschaft darzustellen, so ist es dieselbe Aufgabe, welche als Ideal und endliches Ziel auch der modernen Wissenschaft vorschweben muß.

Inhalt.

Schollhorn